

Pierre Hadot (n. 1922) este, începînd din 1991, profesor onorific la Collège de France. Cercetările sale s-au concentrat în special asupra raporturilor dintre elenism și creștinism, apoi către mistica neoplatonică și filosofia epocii elenistice. Acum s-au îndreptat spre o descriere generală a fenomenului spiritual care este filosofia. Printre lucrările sale importante: *Plotin ou la simplicité du regard* (ed. I, Pion, 1963, ed. IV, Gallimard, 1997); *Exercices spirituels et philosophie antique* (ed. I, 1981, ed. III revizuită, 1983); *La citadelle intérieure, Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Fayard, 1992; traduceri din Plotin (3 volume, altele în pregătire, Cerf, 1988, 1990, 1994). Lista selectivă a lucrărilor lui Pierre Hadot este prezentată la pp. 21-23.

Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*
© Éditions Gallimard, 1995

© by POLIROM Co SA Iași, 1997,
pentru versiunea în limba română

Editura POLIROM
B-dul Copou nr. 3, P.O. Box 266, 6600 Iași
Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111
(032) 217440 (distribuție)

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

HADOT, PIERRE
Ce este filosofia antică? / Pierre Hadot;
trad. din limba franceză: George Bondor,
Claudiu Tipuriță – Iași; Polirom, 1997
336 p.; 19 cm. – (Plural, Eseu)
Tit. orig. (fre.): *Qu'est-ce que la philosophie antique?*

I. Bondor, George (trad.)
II. Tipuriță, Claudiu (trad.)

ISBN: 973-683-008-x

CIP: 14(3)

Printed in ROMANIA

te editată cu sprijinul
os pentru o Societate Deschisă

Pierre Hadot

CE ESTE FILOSOFIA ANTICĂ?

Traducere de
George Bondor și Claudiu Tipuriță
Prefață de Cristian Bădiliță

POLIROM
Iași, 1997

Prefață

Împăcarea cu filozofia

*În zilele noastre există profesori
de filozofie, iar nu filozofi*
Thoreau, *Walden*

Publicată la sfârșitul anului 1995, cartea de față a devenit peste noapte *best seller*-ul Franței, epuizându-și primul tiraj în numai câteva săptămîni. Confrații malițioși obișnuiau să spună: „Ultimul Hadot s-a vîndut mai bine chiar decît *L'Équipe*” (cel mai citit ziar de informații sportive). Succesul de librărie și de public nu poate fi pus, în chip simplist și disprețuitor, pe seama snobismului funciar al francezilor. Realmente se simte în Franța de astăzi o creștere uluitoare a interesului pentru filozofie, o înmulțire a spațiilor publice în care se discută cu ardoare, dusă uneori pînă la ridicol, despre fericire, despre moarte, despre sensul vieții și despre mîntuire (altfel spus, despre adevăratele subiecte ale filozofiei, neuniversitare). Asistăm, după părerea mea, la un fenomen cu totul aparte în istoria acestui veac și poate a ultimelor două milenii creștine: filozofia își redobîndește pe zi ce trece, în modul cel mai palpabil cu putință și fără complexe, autonomia princiară¹ pe care o avusese odinioară în secolul lui Socrate. Așa-zisele „cafenele filozofice”, din ce în ce mai răspîndite pe malurile Senei, nu reprezintă o simplă modă, trecătoare ca orice modă pariziană, după câteva sezoane. Proliferarea lor dă seama, pe de o parte, de adîncimea crizei psihologice occidentale, propunînd însă, pe de altă parte, soluția cea mai directă: rezolvarea acestei crize prin căutarea individuală și ne-„specializată” a adevărului. Omul occidental a îndrăznit, în ultima vreme, un lucru pe cît de simplu pe atît de temerar: să se ia de piept cu acea prejudecată milenară care spune că filozofia constituie fieful unor „specialiști”, domeniul privilegiat al unei „nomenclaturi a spiritului”. Putem să fim ori să nu fim de acord cu legitimitatea acestui fenomen, ațîțat și de o publicitate dezlănțuită.

1. Deși fatalmente îmbibată de izul „democratic”.

Existența lui rămîne, însă, indiscutabilă. Nu vreau să dezvolt prea mult acest subiect – mă limitez la a spune că valul „cafenelelor filozofice”, precum și celebritatea unor filozofi precum Hadot, Ferry ori Sponville (ce pot fi caracterizați ca niște „trăiriști moralisti”) proclamă, indirect, dar ferm, falimentul celor două demagogii „tradiționale”: demagogia catolică și cea marxistă. Omul occidental simte, în special după prăbușirea regimurilor comuniste din Estul Europei, că marxismul nu este, în fapt, decît o doctrină fără acoperire practică, o ideologie care nu poate deveni decît o praxiologie monstruoasă. Așa cum mai înainte simțise că doctrina creștină însăși, în versiune catolică, era departe de a da sens plener existenței. Filozofia adună astfel, în matca ei părăsită de atîtea sute și sute de ani, mai multe categorii de nemulțumiți. Rostul ei pare a nu mai fi pus astăzi, nici în glumă, nici în serios, la îndoială.

Cazul Hadot

Destinul lui Pierre Hadot mi se pare dintre cele mai adecvate pentru a exemplifica observațiile făcute mai sus. Întîi cîteva date biografice; pe urmă, o survolare a publicațiilor sale; la sfîrșit, o încercare discretă de a pătrunde sensul vieții unui iubitor contemporan de înțelepciune.

Autorul cărții *Ce este filozofia antică?* s-a născut în 1922, făcînd parte din generația cea mai profund marcată, aș spune chiar traumatizată, de cel de-al doilea război mondial. Educația religioasă căpătată în copilărie își va face, și ea, resimțit eco-ul de-a lungul întregii vieți². Studiază teologia și filozofia la Reims și Paris, intrînd de foarte tînăr în raza de fascinație a existențialismului, prima filozofie, după Nietzsche, care pune în chip imperios problema acordului între discurs și trăirea filozofică. Așadar două sînt curențele care intersectează destinul tînărului Hadot: pe de-o parte, neotomismul (prin cei mai de seamă reprezentanți ai săi, Maritain și Gilson), pe de altă parte, existențialismul (prin Heidegger,

2. Mă folosesc, pentru acest scurt subcapitol biografic, de datele și mărturiile conținute în interviul „Filosofia – un mod de a trăi”, acordat de Pierre Hadot lui Bogdan Mihai Mandache și publicat în *Filosofia – aventura unui discurs*, editura Cronica, Iași, 1996, pp. 75-82. Unele informații le dețin de la Pierre Hadot însuși.

Camus, Sartre, dar și Gabriel Marcel ori Georges Friedmann, autorul splendidei cărți *Putere și înțelepciune*, în care apar numeroase teme marceliene). Neotomismul, prin distincția pe care o face între esență și existență, constituie de fapt anticamera existențialismului.

Anii studenției vor primi alte influențe: „Studiind la Sorbona în 1946 și 1947, am descoperit pe Bergson, existențialismul și marxismul, trei modele care au influențat puternic concepția mea filozofică: bergsonismul nu era o filozofie abstractă și conceptuală, ci se prezenta ca o nouă manieră de a vedea lumea, de a transforma percepția; existențialismul /.../ m-a făcut să iau cunoștință deopotrivă de angajamentul meu în experiența corpului, a percepției și în viața socială; în sfârșit, marxismul propunea un model de filozofie în care teoria și praxisul erau intim legate, în care viața cotidiană nu era niciodată separată de reflecția teoretică. Alte influențe au fost Montaigne, citit în adolescență, și Rilke”³.

Parcurgînd lista (extrem de bogată) a lucrărilor publicate pînă la această oră de Pierre Hadot, se pot depista cîteva recurențe⁴: interesul constant și simultan arătat teologiei și filozofiei; frecventarea tuturor marilor filozofi europeni, de la grecii Antichității pînă la contemporani; conturarea unei paradigme personale a filozofiei, caracterizată de prevalența vieții înțelepte asupra discursului filozofic (Socrate, epicureismul, stoicismul, scepticismul, Marcus Aurelius, Plotin, filozofia creștină – Origene, Marius Victorinus, Augustin *et al.* –, Thoreau, Nietzsche, Schopenhauer, Wittgenstein, Bergson, Louis Lavelle); insistența asupra cîtorva teme: convertirea; figura înțeleptului; revalorizarea și reactualizarea exercițiilor spirituale din Antichitate; filozofia ca „terapie a sufletului”; moștenirea practicii filozofice de către creștinism; dispariția filozofului adevărat în epoca modernă și înlocuirea lui cu profesorul de filozofie, „funcționarul docil al Universității” (după o expresie a lui Schopenhauer), care *e plătit* pentru a livra elevului cîteva noțiuni abstracte, pur tehnice, fără nici o legătură cu adîncă realitate a vieții.

3. *Op. cit.*, p. 76.

4. Concluziile acestea se întemeiază pe lectura sistematică a mai bine din trei sferturi din opera lui Pierre Hadot, care cuprinde, pe lîngă amplele cărți personale și eruditele ediții, zeci de studii, articole, prefețe și recenzii.

Pierre Hadot însuși a fost multă vreme profesor de filozofie la prestigioasa École Pratique des Hautes Études (1964-1982), după ce vreme de cincisprezece ani a lucrat la C.N.R.S. Cariera didactică, „profesională” i s-a împlinit prin alegerea, în 1983, la Collège de France. În lecția inaugurală, proaspătul ales își trasează cu modestia-i devenită deja proverbială autoportretul: „Pentru a-mi atrage alegerea din partea dumneavoastră aveam puține calități care, de obicei, permit intelectualilor noștri să fie remarcați, iar disciplina mea nu era dintre cele la modă acum. Eram, într-un fel, cum spuneau romanii, un *homo novus*, nefăcînd parte din acea nobile inteligentă al cărei principal titlu este, în mod tradițional, acela de fost elev al Școlii Normale Superioare. În plus, nu am acea autoritate liniștită pe care ți-o conferă folosirea și stăpînirea idiomurilor vorbite în prezent în Republica Literelor. Limbajul meu, cum veți vedea și astăzi, e complet străin de manierismul cultivat în ziua de azi atunci cînd se vorbește despre științele unanime.” Deși profesor de filozofie, Pierre Hadot nu și-a refuzat nici o clipă vocația de filozof, mai precis, n-a căutat să-și potolească, din calcule profesionale, fervoarea practicii filozofice. Dinlăuntrul universității a aruncat mereu anateme împotriva depersonalizării, tehnicizării și abstractizării acestui „mod specific de a trăi” care este filozofia, împotriva pretențiilor Universității de a acapara, printr-un reducționism paranoic, o formă a vieții situată, prin esență, la polul opus dogmelor moarte universitare. Filozofia, nu obosește Pierre Hadot să o repete, reprezintă mai întîi de toate un „mod specific de a trăi” și abia după aceea un anumit tip de discurs teoretic. Miza cărților, articolelor și studiilor sale din ultimii douăzeci de ani o constituie tocmai revalorizarea *acestui* tip de filozofie, trăită efectiv și plenar, iar nu redusă la un soi de manierism conceptual cu pretenții științifice. Filozofia modernă și contemporană, cu puține, dar importante excepții, stă sub blestemul narcisismului spiritual. De aceea, pentru a recupera chipul adevăratei filozofii trebuie să spargem oglinda seducătoare a discursului modern și să recuperăm sinele însuși al Antichității. Frecventarea școlilor și a înțelepților din vechime reprezintă un fel de cufundare psihică în apele subconștientului colectiv, de unde, cu ajutorul anumitor exerciții spirituale, filozoful încearcă să-și aducă la suprafață sinele împlinit. Prin urmare, în buna și pura tradiție filozofică antică, Pierre Hadot pune la dispoziția cititorilor săi diferite

rețete, pierdute sau numai uitate, pentru exersarea într-o înțelepciune. Declicul s-a produs în 1970: „atunci am resimțit tot mai acut că numai epicureismul și stoicismul puteau întreține viața spirituală a timpului nostru și a mea de asemenea. /... / Am constatat că asistăm la o creștere, la o revenire a interesului crescând printre cititorii celor două filozofii”⁵. Putem considera așadar anul 1970 ca fiind anul „convertirii” totale a profesorului de „filozofie” la filozofie, întruchipată în cele două moduri antice de a trăi. Rezultatul livresc al acestei convertiri îl constituie splendida lucrare *Exercices spirituels et philosophie antique*, ajunsă deja la a treia ediție. Dar să nu trecem prea repede peste perioada premergătoare și pregătitoare! Pierre Hadot mărturisește: „În anii 1942-1946 mă interesam de metafizică și mistică sub toate formele sale: creștină, musulmană, hinduistă și neoplatonică. Acest interes pentru mistică m-a îndreptat către Plotin.” Iar în altă parte, analizându-și singur traseul spiritual: „Deci în 1946 (la 24 de ani, n.n.) credeam în mod naiv că aș putea retrăi experiența mistică plotiniană; mi-am dat, însă, seama că nu era decât o iluzie. Concluzia cărții mele *Plotin ou la simplicité du regard*”⁶ lăsa deja să se înțeleagă că ideea unui spiritual pur este greu de stăpânit.” Ideea neputinței de a atinge în această viață uniunea mistică ori starea de înțelepciune desăvârșită va deveni una dintre obsesiile lui Pierre Hadot. O regăsim și în *Ce este filozofia antică?*, dezvoltată în legătură cu figura lui Socrate: „Precum Kierkegaard, creștinul care dorea să fie creștin, dar care știa că numai Hristos este creștin, filozoful știe că nu-și poate atinge modelul și că nu va ajunge niciodată să fie în întregime ceea ce-și dorește să fie. Platon instaurează astfel o distanță insurmontabilă între filozofie și înțelepciune. Filozofia se definește deci prin ceea ce-i lipsește, adică printr-o normă transcendentă care-i scapă, dar pe care, totuși, o posedă într-un anume fel, după celebra formulă pascaliană, atât de platoniciană: «Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit»”⁷. Din ultimele două citate se vede limpede că, pentru Pierre Hadot, înțelepciunea, ca și trăirea mistică, nu se poate atinge, decât foarte rar și pentru

5. *Filozofia – aventura unui discurs*, p. 77.

6. Prima ediție a cărții despre Plotin a fost publicată în 1963. Ediția românească, revăzută și amplificată, va apărea în curând la editura Polirom.

7. *Ce este filozofia antică?*, pp. 75-76.

un scurt răstimp, în această viață. Omului care a înțeles imposibilitatea îndumnezeirii totale pe pământ îi rămân două posibilități: religia (practicarea credinței) și filozofia (practicarea virtuților). Pierre Hadot, în ceea ce-l privește, a ales a doua cale, revalorizând existențial doctrinele Antichității. Plecând de la Socrate, el și-a alcătuit, cum spuneam la început, o tradiție personală în care se regăsesc Plotin, Marcus Aurelius, Montaigne, Goethe, Thoreau ș.a.m.d. Despre aceștia toți a scris pagini de neuitat. Totuși, pe doi dintre ei i-a frecventat și cu mai multă fervoare decît pe ceilalți: este vorba despre Marcus Aurelius și Plotin. Despre cel dintîi a scris o carte uluitoare, cu titlul împrumutat de la Sfînta Tereza din Ávila: *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle* (1992). Acum pregătește o nouă ediție a *Gîndurilor despre sine însuși*, însoțită de traducere și note, pentru Belles Lettres. Lui Plotin i-a consacrat, cum am văzut, prima carte (din 1963), iar de zece ani lucrează la o nouă traducere a *Eneadelor*, în ordine cronologică, alta decît ordinea impusă tratatelor de către Porfir.

În paginile următoare voi lărgi oarecum sfera meditațiilor, încercînd să arăt că portretul interior al lui Pierre Hadot emană, precum vechile statui grecești, din blocul de marmură al unei tradiții pe care filozoful a știut să o supună cu blîndețe. În plus, sper să arăt cum destinul filozofiei europene, așa cum îl vede autorul nostru, reflectă cu o fidelitate, desigur inconștientă (deci cu atît mai interesantă), fragmente din destinul său personal.

Destinul filozofiei

Filozofia antică poate fi cel mai simplu și mai adecvat definită ca „un mod de viață” dublat de un anumit discurs, de o anumită viziune ori reprezentare a lumii. Supărările pe ceea ce a ajuns să se numească astăzi „filozofie”, absolut justificate, sînt artificial întreținute prin perpetuarea unei imagini fără nici o legătură cu realitatea originară. Căci, pentru grecul din vremea lui Socrate, termenul de *philosophia* însemna cu totul altceva decît înseamnă corespondenții termenului respectiv în limbile moderne. Și nu de puține ori aplicarea grilelor moderne filozofilor antici are consecințe, dacă nu catastrofale, cel puțin penibile. Filozofia antică trebuie frecventată la sursă, în contextul ei cultural-istoric și

nu în ultimul rînd cu o minimă doză de respect și bună cuviință. Altfel rămînem în afara ei, prinși în propriile noastre mreje, ca-ntre tentaculele unei caracatițe interioare. Pierre Hadot descrie pe o jumătate de pagină chipul slujit cu care filozofia (antică sau filozofia pur și simplu) se plimbă astăzi prin amfiteatrele și sălile de curs ale Universităților. Studenții „au impresia că toți filozofii studiați de dînșii și-au dat silința să inventeze, fiecare într-un chip original, o nouă construcție sistematică și abstractă, hărăzită să explice, într-un fel sau altul, universul, ori, dacă e vorba despre filozofii contemporani, că aceștia au căutat să elaboreze un discurs nou asupra limbajului. Din aceste teorii pe care le-am putea numi „filozofie generală”, decurg, în aproape toate sistemele, doctrine sau critici ale moralei, care-și trag într-un fel consecințele, pentru om și pentru societate, din principiile generale ale sistemului, invitîndu-ne astfel să ne alegem un anumit tip de viață, să adoptăm un anumit mod de a ne comporta. Problema de a ști dacă alegerea unui tip de viață va fi efectiv e o problemă secundară, accesorie. Ea nu intră în perspectiva discursului filozofic”⁸. Am ales special citatul de mai sus pentru a arăta cititorului de bună credință ce *nu* este filozofia antică și pentru a-l scutura de unele prejudecăți pernicioase. Cartea lui Pierre Hadot declanșează, ca orice carte cu adevărat importantă, mecanismul atît de imprevizibil a ceea ce putem numi o „convertire laică”.

Prin ce se definește, așadar, filozofia, așa cum o exersau cei din vechime? În primul rînd ea avea o funcție formativă, iar nu informativă. Pierre Hadot preia și adîncește observațiile unui Goldschmidt, Jaeger, Rabbow sau ale reprezentanților așa-zisei „școli de la Tübingen”. După interpretii filozofiei antice amintiți mai sus (axați în special pe dialogurile platonice), miza filozofiei în Antichitate era cu totul alta decît pare a fi ea după aceea, pînă în zilele noastre: „Filozofia lui Platon nu constă în a construi un sistem teoretic al realității și apoi a „informa” cititorii despre el, scriind o suită de dialoguri ce expun metodic sistemul respectiv, ci ea constă în „a forma”, altfel spus a transforma indivizii, făcîndu-i să experimenteze, după exemplul dialogului la care cititorul are iluzia că asistă, exigențele rațiunii și, în final, norma binelui”⁹. Așadar filozofia este trăire și gîndire din

8. *Ce este filozofia antică?*

9. *Idem*, p. 101.

mers. căutare perpetuă a ceea ce a fost deja găsit, adică a unui adevăr interior. a unei „transcendențe interioare” imposibil de definit, dar cu puțință de experimentat. Într-adevăr, conceptul, cuvîntul, limbajul (tot ce ține de teoria discursivă) rămîne în urma faptului experimentat. Discursul, fie el și filozofic, nu are capacitatea de a acoperi, de a reda cu fidelitate nuanțele și intensitatea trăirii. Mereu, în orice zonă a istoriei adevăratei filozofii rămîne o zonă de indicibil (și ne amintim apoftegma tranșantă a lui Wittgenstein din finalul *Tractatusului logico-filozofic*: „Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă”). Trăirea filozofică, *praxis*-ul, ține de sfera apofaticului, a miracolului de nerostit.

Pierre Hadot mai face o distincție semnificativă, deloc gratuită – între filozofie și înțelepciune, între filozof și înțelept: filozofia este calea, înțelepciunea, starea ultimă spre care trebuie să tindem. Înțelepciunea rămîne dezideratul permanent al filozofului exersat în filozofie, deziderat de puține ori realizat în condițiile vieții pămîntești. „Înțelept e numai zeul”, spune Socrate într-un dialog platonice. Filozof însă poate, ba chiar se cuvine să fie orice muritor. Filozofia este, subînțelegem noi, firescul unei vieți cu rost.

Altă caracteristică a filozofiei antice (perfect camuflate în „sistemele” moderne) o constituie virtutea ei terapeutică. Prefațînd o carte postumă a prietenului său, André-Jean Voelke, Pierre Hadot surprinde, cu o formulă memorabilă, esența paradoxală a filozofiei: „Pentru sceptici, ca și pentru Wittgenstein, filozofia nu este decît o activitate temporară care permite accesul la o stare ulterioară, non-filozofică, unde nu mai există nici un fel de probleme și unde ne putem regăsi liniștea interioară”¹⁰. Filozoful adevărat depășește la un moment dat filozofia, reușește să se rupă de toate „problemele” ei, lăsîndu-le în urmă ca pe un lest inutil, care l-ar incomoda în zborul lui către Binele suprem. Filozoful (ne amintim iarăși de „mitul peșterii” din *Republica*) este bolnavul vindecat, care, tocmai pentru că știe exact rețeta, pricinile bolii și evoluția ei, se pune la dispoziția semenilor pentru a le da o mîină de ajutor.

„Leacurile” întrebuițate în timpul „regimului filozofic” sînt exercițiile spirituale. Pierre Hadot a consacrat mai multe studii și cărți¹¹ exercițiilor spirituale, demonstrînd că Ignățiu

10. *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg-Paris, 1993, p. X.

11. Menționăm doar pe cele mai importante: *Exercices spirituels et philosophie antique* și *La citadelle intérieure*.

de Loyola. care a făcut celebră expresia, n-a făcut decît să reactualizeze o tradiție la fel de veche precum filozofia însăși. Iată definiția dată de autor: „Prin acest termen desemnez unele practici care puteau fi de ordin fizic, precum regimul alimentar, discursiv, precum dialogul și meditația, sau intuitiv, precum contemplația, și care, toate, erau destinate să opereze o modificare și o transformare în insul practicant”¹². Ca exemple de asemenea exerciții spirituale, citez: atenția (*prosoche*), meditația, amintirea Binelui, gîndul la moarte, lectura, dialogul, introspecția.

În sfîrșit, dar nu în ultimul rînd, filozofia antică este nesistematică, în sensul conferit acestui termen de către modernitate. Menirea filozofului grec, de pildă, din secolul al IV-lea î.Hr., nu este de a oferi viziuni abstracte asupra universului și a omului, ci de a-și îndruma discipolii, rezolvîndu-le în mod concret problemele existențiale. La un moment dat Porfir, excedat de regimul de viață impus de către Plotin, sau poate numai cuprins de o criză melancolică profundă, e sfătuit de către Maestru să petreacă o vreme în Sicilia. De acolo el trimitea regulat fișe clinice la Roma, primind cu promptitudine povețele trebuincioase. Dar Plotin se ocupa cu aceeași fervoare de toți elevii care-i fuseseră încredințați: avea grijă nu numai de educația lor intelectuală, ci chiar de administrarea averii lor, lucru absurd pentru mentalitatea contemporană. Accentul pus pe concret face din filozofia antică un exercițiu *kairotic*. Filozofia constituie un *act* care devine eficient (și grecii nu disprețuiau eficiența, *opheleia*, preluată, de altfel și de creștinismul platonician) întrucît se săvîrșește la *momentul potrivit*. Ne aflăm cu totul în afara paradigmei abstractizante, „sistematice” a filozofiei! Caracterul nesistematic nu constituie nici pe departe o carență sau o scădere. Dimpotrivă! El aparține naturii originare a filozofiei pervertite ulterior într-un discurs găunos și ineficient pe plan existențial. „În operele filozofice ale Antichității – notează într-un loc Pierre Hadot – gîndirea nu se poate exprima după necesitatea pură și absolută a unei ordini sistematice; ea trebuie să țină tot timpul cont de nivelul interlocutorului, de momentul *logos*-ului concret în care se exprimă. /Fiecare *logos* este un «sistem», dar toți acești *logoi* scriși de către un autor nu formează un sistem”¹³. Cine

12. *Ce este filozofia...*

13. *Exercices spirituels...*, p. 52.

interpretează pe Platon. de pildă. din această perspectivă. absolut eronată, a „sistemului”, comite un act de necinste intelectuală¹⁴.

Iată așadar cât de complexă și în același timp „inedită” este filozofia antică și ar trebui să fie filozofia cea de toate zilele. Înarmat cu acest portret-robot, Pierre Hadot parcurge istoria culturii europene, de la Socrate pînă la noi, încercînd să urmărească avatarurile, pervertite sau nu, ale filozofiei.

Antichitatea propune un tip de filozofie „completă”, înțeleasă ca îmbinare între *praxis* și *doxa*, ultima fiind secundară axiologic și posterioară cronologic celei dintîi. Discursul urmează, nu anticipează modul de viață filozofic. Creștinismul, prin mesajul evanghelic, anulează ori măcar pune la îndoială legitimitatea funcției formative a filozofiei. Din perspectiva Noului Testament, toate școlile Antichității sînt perimate, oferta lor nemaiavînd, în noua lume, nici o căutare. Filozofia, prin propaganda creștină reducționistă, se reduce la un simplu discurs, inefficient atît pe planul existenței cotidiene, cît și pe cel al existenței postume. Omul nu se poate mîntui decît prin convertire la religia lui Hristos și la învățătura Evangheliilor. Totuși monahismul – care apare și ca reacție la numeroasele convertiri de formă de după 313 – preia din filozofia păgînă, aplicîndu-le noului regim, o mare parte din gama exercițiilor spirituale. „În mare, se poate spune că monahismul, în Egipt și în Siria, s-a născut în mediu creștin, spontan, fără intervenția unui model filozofic. Primii monahi nu erau oameni cultivați, ci creștini care doreau să atingă desăvîrșirea prin practicarea eroică a învățăturilor evanghelice și prin imitarea vieții lui Hristos. Ei și-au preluat deci din Vechiul și Noul Testament practicile întru desăvîrșire. Dar, sub influență alexandrină, sub aceea, mai îndepărtată, a lui Philon și aceea mai apropiată a lui Clement și Origene, magnific orchestrată de către capado-

14. Să spun doar că în școlile Antichității tîrzii, Platon era citit după următoarea schemă formativ-ascensională: etica (*Alcibiade I*, *Gorgias*, *Phaidon*), logica (*Cratylus*, *Theaitetos*), fizica (*Sofistul*, *Politicul*), teologia (*Phaidros*, *Banchetul*). Pentru încununarea stagiului teologic se studia în amănunt *Philebos*. *Timaios* și *Parmenide* constituiau „tratatele” recapitulative. „Platonizantii” noștri supărați ar trebui să aibă curajul să trăiască în preajma acestui Platon o vreme, mai înainte de a lovi isteric și ridicol cu bîta în baltă.

cieni, unele practici spirituale filozofice au fost introduse în spiritualitatea creștină și monastică”¹⁵.

În prelungirea afirmației de mai sus se cuvine remarcat faptul că marii teologi de pînă în secolul al V-lea (de la Clement și Origene pînă la Synesius din Cirene) și chiar mai încolo, numesc tipul de viață monahal, „viață filozofică”. Altfel spus, prin atribuirea numelui de „filozof” monahului aflat pe calea desăvîrșirii duhovnicești, autorii respectivi (Sozomén folosește, și el, foarte des această apelațiune) reînnoiesc, într-un fel, filozofia, rupînd-o însă de matca păgînismului. Raționamentul este următorul: filozofia antică și-a încheiat destinul; ea nu mai poate oferi soluții viabile pentru noul tip de om și de societate. De fapt, ea nici nu a reprezentat decît un surogat de filozofie. Adevărata, autentică filozofie este cea creștină, apărută ca mod de viață după Întrupare. Creștinismul radicalizează astfel schisma apărută deja în sînul filozofiei de pe vremea primei sofisticii¹⁶ (în *Gorgias* falsă filozofie, a sofistilor, este incriminată pe zeci de pagini). Acum însă, întreaga filozofie a Antichității – atît a lui Platon, cît și a lui Gorgias – este trecută de partea inutilului, a minciunii și a balivernei. Pe cadavrul ei lipsit de măreție se ridică modul de viață creștin, singurul apt să îndrepte, să vindece și să mîntuiască.

Evul Mediu mărește și mai tare (vrînd să apropie, în fapt) prăpastia dintre teologie (modul de viață creștin) și filozofie (slugă supusă fără crîcnire a celui dintîi). Scolastica merge pînă la identificarea filozofiei cu studiul lui Aristotel, reducîndu-i considerabil anvergura¹⁷. Dar deja în secolul al XIV-lea filozofia antică începe să-și refacă simțită prezența, prin traducerea mai multor culegeri de *Vieți*... ale filozofilor. Istoricul polonez Juliusz Domański, într-o culegere de studii prefațată de Pierre Hadot, încearcă să arate că, prin Petrarca și Erasm, filozofia, în sensul vechi și larg al cuvîntului, se reinstaurează definitiv în cultura europeană¹⁸. Concluzia e puțin pripită și departe de adevăr. Căci – notează Hadot în

15. *Exercices spirituels...*, p. 74.

16. Deși îndată trebuie precizat că și sofistica avea ambiția de a forma cetățeni destoinici pentru bunul mers al treburilor cetății.

17. Lucrurile trebuie, însă, nuanțate. Pe lîngă tomism există, în Evul Mediu și curentul, destul de puternic, al averroismului latin reprezentat de Siger din Brabant și Boetiu din Dacia.

18. J. Domański, *La philosophie, théorie ou manière de vivre?*, Fribourg, 1996.

prefața pomenită – „dacă cei doi umaniști au conceput filozofia ca un mod de viață, e tocmai pentru că ea se identifică, în ochii lor, cu «filozofia creștină», aceea despre care vorbeau Iustin din Antiohia, Grigorie din Nazianz sau Evagrie Ponticul”¹⁹.

Epoca modernă, cu Universitățile ei din ce în ce mai sofisticate și mai desacralizate, desprinde încetul cu încetul filozofia de teologie, dar în același timp, conferindu-i o oarecare automie, îi sporește gradul de abstractizare și de tehnicitate. Filozofia devine o „știință” de sine stătătoare, ruptă de problemele vieții sufletești sau ale vieții pur și simplu (probleme abandonate în continuare religiei). Fiecare filozof încearcă să devină un creator de sistem ori măcar de limbaj original. Filozofia nu este, în aceste condiții, nici practicarea unor „dogme” (învățături) tradiționale, transmise direct prin șefii diferitelor școli, nici trăirea în conformitate cu învățătura creștină. Filozofia se alienează într-o formă tautologică și autosuficientă de limbaj. Aș numi această fază, faza paranoico-tautologică a „filozofiei”.

O dată cu Nietzsche, apoi cu Schopenhauer, cu Bergson și existențialismul, filozofia își regăsește oarecum identitatea, pierdută de aproape două mii de ani. Dar dacă ea, filozofia, să spunem că a reușit să-și redobândească, măcar în parte, titlurile de noblețe, o oarecare nedumerire se lasă peste figura *filozofului*. Oare când va fi în stare și *filozoful* să se regăsească pe sine și să se împlinească nu numai prin cărți (o împlinire falsă, de altfel, mai degrabă o neîmplinire), ci prin fiecare clipă a vieții și, în final, prin moartea însăși!? Oare când, după această atît de tîrzie împăcare cu filozofia, filozoful se va împăca și cu sine însuși?

Aventurile filozofiei – închid bucla deschisă în subcapitolul anterior – „mimează” în chip extrem de fidel etapele spirituale parcurse de Pierre Hadot. Supus, în tinerețe, unui regim de „intoxicare” cu teologie tomistă (aparținînd perioadei scolastice), se „dezintoxică” încetul cu încetul prin frecventarea lui Bergson și a existențialiștilor. Urmează întîlnirea incandescentă cu Plotin, încheiată printr-o resemnare înțeleaptă în fața imposibilității de a atinge unirea perfectă cu Absolutul. Dar cum să supraviețuiești după o asemenea fantastică întîlnire ratată? Leacul a venit, firesc întrucîtva, de la *Gîndurile către sine* ale lui Marcus Aurelius.

19. *Idem*, p. XII.

Filozofia, chiar dacă nu ne mîntuie, ne educă spre mîntuire, impunîndu-ne acea minimă ordine lăuntrică, atît de disprețuită, dar în fond atît de necesară *ajungerii pînă la pragul mîntuirii*. Fără sprijinul filozofiei (înțeleasă așa cum trebuie), creștinismul rămîne un ideal supus celor mai mîrșave distorsiuni. Filozoful creștin reactualizează clipă de clipă „drama” botezului său. Căci o viață autentic creștină este o convertire fără de sfîrșit. Cu cîteva considerații despre această convertire voi și încheia scurtul meu eseu.

Convertirea filozofică

Filozofia este „esențialmente un act de convertire. Această convertire este un eveniment provocat în sufletul auditoriului de către cuvîntul unui filozof. Ea corespunde unei rupturi totale de modul obișnuit de a trăi: schimbare vestimentară și adesea de regim alimentar, uneori renunțare la treburile politice, dar mai cu seamă transformare totală a vieții morale și practicarea asiduă a numeroase exerciții spirituale. În felul acesta, filozoful ajunge la pacea sufletului, la libertatea interioară, într-un cuvînt, la beatitudine. /... / Filozofia antică nu este așadar edificarea unui sistem abstract, ci apare ca o chemare la convertire, prin care omul își regăsește natura lui originală (*epistrophe*) printr-o smulgere violentă din traiul pervers al majorității muritorilor și printr-o profundă bulversare a întregii ființe (*metanoia*)”²⁰. Ideea convertirii la filozofie străbate, ca un fir roșu, întreaga operă a lui Pierre Hadot. Insistența cu care filozoful francez o pune în joc, o *impune*, are o singură explicație: miza apologetică a mesajului hadotian.

Cînd vorbim de „convertire”, primul lucru la care ne gîndim este desigur „convertirea religioasă”. Cum te poți converti la filozofie? Pare o prostie sau, dacă nu, măcar o provocare. Ei bine, după lectura atentă și fără prejudecăți a cîtorva mari texte filozofice antice, după familiarizarea cu teoriile cîtorva istorici mai apropiați de zilele noastre (printre care: Bidez, C. Brunschvicg, A.D. Nock sau Hadot însuși), existența unei convertirii la filozofie încetează să ni se mai pară stranie. Căci straniu este numai modul nostru schizoid de gîndire!

20. *Exercices spirituels...* p. 177.

Filozoful antic nu are nimic în comun cu un profesor de filozofie contemporan. Dacă e să-i găsim un omoilog în zilele noastre, acela nu poate fi decât monahul (budist, creștin etc.). În primul rând – citez din celebra lucrare a lui Nock – „orice filozofie din Antichitate propunea un set de valori diferite de valorile lumii exterioare și care stimulau o viață cât mai severă”²¹. Prin urmare, modul de viață filozofic se caracterizează prin anumite trăsături inedite, ieșite din comun. Membrii școlii respective au un program anume, un comportament special, o ținută care-i delimitează de muritorii de rând; vorbesc chiar un idiom aparte, în sensul că numai ei înțeleg semnificația unor lucruri (în unele școli, chiar se tace o perioadă de timp); respectă un regim alimentar strict, absurd în ochii „oamenilor normali”. Rezumînd cu o formulă a lui Domański: filozoful este personajul *atopic* prin excelență, care nu intră în cadrul nici unei taxonomii firești (de fapt, aș spune că el amestecă în sine maxima straniețate cu maxima similitudine; el este total diferit de ceilalți oameni, dar în același timp, aproape identic cu ei).

În al doilea rând: nu puține texte vorbesc despre îmbrățișarea filozofiei ca mod de viață folosind termenii specifici riturilor inițiatice. Să ne amintim de mitul povestit de Diotima lui Socrate, despre suișul sufletului pînă la contemplarea Frumuseții în sine (*Banchetul* 201d-212c)! Dar un pasaj din Seneca, citat și de Nock, ne oferă proba capitală: „Filozofia” ne arată care lucruri sînt rele și care numai par rele; ea ne eliberează mintea de prostiile răsuflate; /... / Nu îngăduie să fie trecută cu vederea diferența dintre ceea ce este cu adevărat mare și ceea ce este numai umflat; ea cunoaște toate lucrurile, inclusiv pe sine însăși. Ea știe ce sînt zeii și care le este firea, ce sînt puterile subpămîntești, ce sînt larii și geniile, ce sînt sufletele dăruite cu viață fără de sfîrșit – ca o altă categorie de zeități –, unde sălășluiesc ele, ce fac, ce puteri au și care le este vrerea. Acestea sînt riturile ei de inițiere. Prin ele se deschide, nu un lăcaș sfînt oarecare, ci chiar marele templu al tuturor zeilor, universul însuși, al cărui chip și a cărui asemănare „filozofia” le-a captat cu ochiul minții”²².

21. *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustin of Hippo*, Oxford. 1933, p. 173.

22. *Epistola* 90, 28. La Nock, p. 182.

Cel care a intrat spășit în „templul filozofiei” simte o adevărată bulversare interioară, simte, ca într-o inițiere de tip religios, că viața i-a fost ruptă în două și că tot ce a trăit înainte nu mai are nici o valoare în raport cu viața lui prezentă. Viața lui *capătă dintr-o dată și pentru totdeauna sens*.

Într-o carte intitulată *Le problème de la conversion*, P. Aubin încerca să demonstreze, de pe o poziție oarecum integristă, „superioritatea” convertirii creștine față de cea filozofic-păgînă. Raționamentul său, care a provocat entuziasmul lui Daniélou (autorul prefeței) era următorul: pentru convertirea la creștinism, autorii folosesc aproape exclusiv termenul „metanoia”, întoarcerea cu sufletul și cu intelectul către divinitate, așadar către Isus Hristos; în schimb, în scrierile Antichității, termenul cel mai frecvent ar fi, după Aubin, „epistrophe”, pe care el îl traduce, tendențios, prin „întoarcerea către sine însuși”. Plecînd de la aceste date lingvistico-istorice introduse într-o schemă concepută dinainte, Aubin trage concluzia că filozofia antică, în integralitatea sa, ar propovădui ideea unei convertiri-întoarceri egoiste către sine, în vreme ce creștinismului i-ar reveni, doar lui, meritul de a-și îndrepta adepții către Dumnezeu. Pierre Hadot l-a sancționat prompt și cu o anume duritate pe autorul *Problemei convertirii*, aducînd argumente și exemple în sprijinul unei soluții de mijloc: anume, ambele sensuri ale „conversării” se întîlnesc și în scrierile filozofilor păgîni. Doar că aceste sensuri trebuie să fie descoperite de cititorul modern, printr-o lectură adecvată și comprehensivă.

*

Două categorii de cititori s-ar putea arăta nemulțumiți de „provocarea” textului de față: creștinii fundamentalști, pentru care a vorbi astăzi *pozitiv*, chiar cu o anume simpatie, despre filozofie echivalează cu o întoarcere criminală și obscurantistă la păgînism, și, de partea cealaltă, „filozofii de catedră”, pentru care pledoaria mea în favoarea trăirii filozofice (cu derapaje în religios) n-are nimic serios. Primii vor înclina, fără doar și poate, să mă taxeze drept *newage*-ist camuflat, ultimii, drept un fumist demn de tot disprețul. Viața fiecăruia dintre noi este plină de contradicții și, dacă nu ar fi așa, probabil nu am da atîta importanță firului monotropic care o străbate de la un capăt la altul. Între sensul acestor pagini și sensul vieții mele e o distanță la fel

de uriașă ca între viață și moarte²³. Dar importantă mi se pare *tocmai distanța* și, atâta timp cât ea va exista iar eu voi avea conștiința că ea există, ardoarea de a înainta dinspre sensul livresc către cel viu nu va scădea în intensitate. Socrate ura adevărul făcut după minți omenești, iubind în același timp, cu nemăsură, căutarea adevărului divin.

Cristian Bădiliță

23. În cartea mea *Sacru și melancolie*, Amarcord, 1997, am inclus două scurte articole despre P. Hadot și J. Domański (pp. 104-114). Poziția mea era, acolo, una polemic-diplomată. Cum dă mărturie și textul de față, argumentele „bătrânilor” au învins pînă la urmă încăpățînarea nematurității. Acum consider, împotriva a ceea ce am lăsat să se înțeleagă atunci, că adevăratul creștinism nu se poate lipsi de o dimensiune filozofică, aceasta din urmă înțeleasă în sensul cel mai larg și mai practic cu putință; și reciproc, filozofia înțeleasă astfel, nu are de ce să se simtă complexată în fața creștinismului.

Publicații ale lui Pierre Hadot¹

- „*Epistrophe et metanoia* dans l'histoire de la philosophie”, în *Actes du XI^e Congrès International de Philosophie*, t. 12 (Bruxelles, 20-26 august 1953), Amsterdam și Louvain, 1955, pp. 31-36.
- „Platon et Plotin dans trois sermons de saint Ambroise”, în *Revue des Études latines*, vol. 34, 1956, pp. 202-220.
- „La philosophie comme hérésie trinitaire. A propos du livre de Serge Boulgakov: *La tragédie de la philosophie*”, în *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, vol. 37, 1957, pp. 236-251.
- „Heidegger et Plotin”, în *Critique*, n^o 145, 1959.
- „Wittgenstein, philosophe du langage”, în *Critique*, n^o 149-150, 1959, pp. 866-881 și 972-983.
- „L'entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de saint Ambroise sur l'Évangile de saint Luc”, în *Vigiliae Christianae*, t. 13, 1959, pp. 204-234 (în colaborare cu H.-Ch. Puech).
- * *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité*, vol. I și II, text stabilit de Paul Henry. Introducere, traducere și note de Pierre Hadot, Sources Chrétiennes, n^o 68 și 69, Paris, 1960 (654 + 504 pp.).
- „Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin”, în *Entretiens sur l'Antiquité classique*, V, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1960, pp. 107-157.
- „L'homme «plante céleste»”, în *La Nature humaine*, actele celui de-al XI-lea Congres al A.S.P.L.F. (Montpellier, 1961), Paris, 1961, pp. 79-83.
- „L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin”, în *Studia Patristica*, vol. 6/4, Berlin, 1962, pp. 409-442.
- * *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Plon, 1963. Ultima ediție, a patra, a apărut în 1997 la editura Gallimard. Ediția românească în curs de apariție la editura Polirom.

1. Cărțile din cuprinsul listei vor fi precedate de un asterisc. Ordinea înșirării lucrărilor este cea cronologică. Lista completă, pusă la dispoziția noastră de către autor, cuprinde zeci de titluri. Noi am selectat pe cele care ni s-au părut mai interesante pentru cititorul român (Cristian Bădiliță).

- „La métaphysique de Porfire”, în *Entretiens sur l'Antiquité classique*, XII, Vandoeuvres-Genève, Fondation Hardt, 1966, pp. 127-163.
- * *Porfire et Victorinus*, 2 volume, Paris, Études Augustiniennes, 1968, vol. 1: 503 pp.; vol. 2: 174 pp.
- „L'apport du néoplatonisme à la philosophie de la nature en Occident”, în *Tradition und Gegenwart. Eranos-Jahrbuch*, 1968, vol. 37, Zürich, 1970, pp. 91-132.
- * *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris, Études Augustiniennes, 1971, 422 pp..
- * *Marii Victorini opera. Pars I: Opera theologica*, recensuerunt Paulus Henry et Petrus Hadot, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. LXXXIII, Viena, 1971, XXXIX + 305 pp.
- „La fin du paganisme”, în *Histoire des religions*, t. 2, Paris, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, 1972, pp. 81-113.
- „L'être et l'étant dans le néoplatonisme”, în *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1973, pp. 101-115.
- „De Tertullien à Boèce. Le développement de la notion de personne dans les controverses théologiques”, în *Problèmes de la personne. Colloque du Centre de recherches de Psychologie comparative* (Royaumont, 1960), Paris și Haga, 1973, pp. 123-134.
- „La théologie de Proclus”, în *Revue des Études Grecques*, vol. 88, 1975, pp. 220-223.
- „Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin”, în *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, vol. 13, 1976, pp. 81-108.
- * *Ambroise de Milan. Apologie de David*. Introducere, stabilirea textului latin, note și index de Pierre Hadot, traducere de M. Cordier, Sources Chrétiennes, 239, Paris, 1977, 211 pp.
- „Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité”, în *Museum Helveticum*, vol. 36, 1979, pp. 201-223.
- „Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité”, în *Studia Philosophica*, vol. 39, 1980, pp. 139-166.
- „Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin”, în *Journal de Psychologie*, 1980, pp. 243-266.
- * *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1981, 206 pp. Ultima ediție (a treia), revăzută și adăugită, la aceeași editură, în 1993.
- „Les Pensées de Marc Aurèle”, în *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1981, pp. 183-191.
- „Amour magicien». Aux origines de la notion de «magia naturalis»: Platon, Plotin, Marsile Ficin, *Revue philosophique*, 1982, pp. 283-292.

- „Marc Aurèle était-il opiomane?“, în *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne*, ed. E. Lucchesi și H.D. Saffrey, Cahiers d'Orientalisme 10, Genève, 1984, pp. 33-50.
- „Préface“ la Marie-Dominique Richard, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, Paris, 1986, pp. 7-15.
- „Le présent seul est notre bonheur“. La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique“, în *Diogene*, n° 133, ianuarie-martie 1986, pp. 58-81.
- „Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque“, în *Les Règles de l'interprétation*, ed. Michel Tardieu, Paris, 1987, pp. 13-34.
- * *Plotin. Traité 38 (VI, 7)*. Introducere, traducere, note de Pierre Hadot, Paris, 1988, 431 pp.
- „Le sage et le monde“, în *Le temps de la réflexion*, vol. 10, 1989, pp. 175-188.
- * *Plotin. Traité 50 (III, 5)*. Introducere, traducere și note de Pierre Hadot, Paris, Cerf, 1990, 292 pp.
- „Remarques sur la notion de *physis* et de nature“, în *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, 1990, pp. 1-15.
- „La notion d'infini chez saint Augustin“, în *Philosophie*, n° 26, 1990, pp. 59-72.
- „La figure du sage dans l'Antiquité greco-latine“, în *Les Sages du monde. Un colloque interdisciplinaire sous la direction de Gilbert Gadoffre*, Paris, 1991, pp. 9-26.
- **La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1992.
- „Les modèles de bonheur proposés par les philosophes antiques“, în *La Vie spirituelle*, n° 698, ianuarie-februarie, 1992, pp. 33-43.
- * *Plotin. Traité 9 (VI, 9)*, Introducere, traducere, comentarii și note de Pierre Hadot, Paris, 1994.
- „Il y a de nos jours des professeurs d philosophie, mai pas de philosophes“, *L'Herne, Henry D. Thoreau*, Paris, 1994, pp. 188-194.
- „*Meditationes*. L'expérience de la méditation“, în *Descartes. Les nouvelles lectures, Magazine littéraire*, aprilie 1996, pp. 73-76.
- În pregătire o nouă ediție, cu introducere, traducere și note, a *Gîndurilor* lui Marcus Aurelius.

În amintirea lui A.-J. Voelke

Va sosi timpul cînd, pentru a ne perfecționa în morală și în rațiune, vom prefera să recurgem mai degrabă la *Amințirile* lui Xenofon decît la Biblie și cînd ne vom servi de Montaigne și Horațiu drept călăuze pe calea ce duce la înțelegerea înțeleptului și a mijlocitorului celui mai simplu și mai nemuritor dintre toți, Socrate.

Nietzsche

Vechii filosofi greci, ca Epicur, Zenon, Socrate etc., au rămas mai fideli adevăratei Idei a filosofului decît cei din timpurile moderne.

Cînd vei începe, în sfîrșit, să trăiești în mod virtuos, spunea Platon unui bătrîn ce asculta lecțiile despre virtute – Trebuie nu numai să cugetăm întotdeauna ci și să ne gîndim într-o bună zi la aplicare. Dar astăzi ne referim la un visător, la cel care trăiește în conformitate cu ceea ce învață.

Kant

Dorința este cea care generează gîndirea.

Plotin

Ce loc va ocupa filosoful în cetate? Cel al unui sculptor de oameni.

Simplicius

Rezultatele tuturor școlilor și ale tuturor experiențelor lor ne revin de drept. Nu ne vom feri să adoptăm o rețetă stoică, sub pretextul că ne-am folosit și de rețete epicuriene.

Nietzsche

Cred că nu există cineva care să fi făcut un mai mare rău speciei umane decît cei ce au înțeles filosofia ca pe o materie de vînzare.

Seneca

Nu ni-i imaginăm pe Platon și Aristotel decît ca pe niște pedanți. Erau oameni onești și, ca și ceilalți, bucurîndu-se împreună cu prietenii lor; cînd au conceput *Legile* și *Politica*, au făcut-o drept amuzament; era partea serioasă din viața lor, cea mai filosofică, constînd în a trăi simplu și liniștit.

Pascal

Dacă teoriile filosofice te seduc, asumă-ți-le. Dar nu te numi niciodată filosof și nu suporta ca altul să te numească astfel.

Thoreau

Fără virtute, Dumnezeu nu e decît un cuvînt.

Plotin

Nu am făcut nimic astăzi. – Cum? Nu ați trăit? Este nu doar cea mai elementară, ci și cea mai de seamă dintre ocupațiile voastre.

Montaigne

Cuvînt înainte

Reflectăm atît de rar la ceea ce este filosofia prin ea însăși¹. Este, într-adevăr, extrem de dificil să o definim. Studenților în filosofie li se predau *filosofii*. Programul de studiu le propune cu regularitate, de exemplu, pe Platon, Aristotel, Epicur, stoicii, Plotin și, după „tenebrele” Evului Mediu, prea des ignorate de programele oficiale, pe Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Bergson și unii filosofi contemporani. Pentru examen vor trebui să conceapă o disertație care va arăta că se cunosc bine problemele puse de teoriile unui autor sau ale altuia. O altă disertație va dovedi capacitatea de a reflecta asupra unei probleme considerate drept „filosofice”, pentru că a fost în general tratată de către filosofii din trecut sau contemporani. În sine, nu este nimic de obiectat acestui fapt. Este bine, se pare, ca studiind filosofii să se poată avea o idee despre filosofie. Cu toate acestea, istoria „filosofiei” nu se confundă cu istoria filosofiilor, dacă înțelegem prin „filosofii” discursurile teoretice și sistemele filosofilor. Pe lângă această istorie, este loc, într-adevăr, pentru un studiu al comportamentelor și al vieții filosofice.

Lucrarea de față ar dori să încerce să descrie, în trăsăturile sale generale și comune, tocmai fenomenul istoric și spiritual reprezentat de filosofia antică. Cititorul îmi va spune: de ce să ne limităm la filosofia antică, atît de îndepărtată de noi? Aș avea mai multe răspunsuri pe care să i le ofer. În primul rînd, este un domeniu în care sper că am dobîndit o anumită competență. În al doilea rînd, cum spunea Aristotel, pentru

-
1. Semnalăm lucrarea lui G. Deleuze și F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, 1991, care este foarte apropiată, în spiritul și în metoda ei, de prezenta lucrare, și cartea de mici dimensiuni a lui A. Philonenko, *Qu'est-ce que la philosophie? Kant et Fichte*, Paris, 1991, care, într-o manieră foarte interesantă, pune – cu privire la scrisorile lui Fichte și ale lui Kant – problema esenței filosofiei. Se va găsi, în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 7 (P-Q), Basel, 1989, col. 572-927, un remarcabil ansamblu de studii asupra definiției filosofiei din Antichitate pînă în zilele noastre.

a înțelege lucrurile, trebuie să le vedem în devenirea lor¹, să le surprindem în momentul nasterii lor. Dacă vorbim acum despre „filosofie”, este pentru că grecii au inventat cuvîntul *philosophia*, care înseamnă „iubire de înțelepciune”, și întrucît tradiția acestei *philosophia* grecești s-a transmis în Evul Mediu, apoi în timpurile moderne. Este vorba de reluarea fenomenului de la originea sa, fiind întru totul conștienți de faptul că filosofia este un fenomen istoric ce a început în timp și a evoluat pînă în zilele noastre.

Am intenția să dezvălui în cartea mea diferența profundă existentă între reprezentarea anticilor cu privire la *philosophia* și reprezentarea obișnuită din zilele noastre a filosofiei, cel puțin în imaginea ce li se oferă studenților din cauza exigențelor învățămîntului universitar. Ei au impresia că toți filosofii studiați s-au străduit rînd pe rînd să inventeze, fiecare într-o manieră originală, o nouă construcție sistematică și abstractă destinată să explice, într-o manieră sau alta, universul sau, cel puțin, dacă este vorba de filosofii contemporani, că s-au străduit să elaboreze un nou discurs asupra limbajului. Din aceste teorii, care s-ar putea numi de „filosofie generală”, rezultă, în aproape toate sistemele, doctrine sau critici ale moralei, ce trag într-un fel concluzii, în privința omului și a societății, din principiile generale ale sistemului, îndemnînd astfel la alegerea unui anume fel de viață și la adoptarea unei anumite maniere de comportament. Este cu totul secundar și accesoriu să știm dacă alegerea modului de viață va fi efectivă. Aceasta nu intră în perspectiva discursului filosofic.

Cred că o asemenea reprezentare este o eroare dacă o aplicăm filosofiei Antichității. Evident, nu trebuie să negăm extraordinara capacitate a filosofilor de a desfășura o reflecție teoretică asupra problemelor celor mai subtile ale teoriei cunoașterii, ale logicii sau ale fizicii. Dar această activitate teoretică trebuie să fie situată într-o perspectivă diferită de ceea ce corespunde reprezentării obișnuite pe care o avem despre filosofie. În primul rînd, cel puțin o dată cu Socrate, opțiunea pentru un mod de viață nu se situează la sfîrșitul desfășurării activității filosofice, ca un fel de appendice accesoriu, ci din contră, la origine, într-o complexă interacțiune între reacția critică față de alte atitudini existențiale, viziunea globală a unei anumite maniere de a trăi și de a vedea lumea și decizia voluntară însăși. Această opțiune determină pînă într-un anumit punct chiar doctrina și modul de predare a

1. Aristotel, *Politica*, I, 2, 1252 a 24.

acestei doctrine. Discursul filosofic se originează deci într-o alegere a modului de viață și într-o opțiune existențială, nu invers. În al doilea rînd, decizia și alegerea nu se săvîrșesc niciodată în solitudine: nu există filosofie sau filosofi în afara unui grup, a unei comunități, într-un cuvînt, a unei „școli” filosofice și, în mod sigur, o școală filosofică corespunde, așadar, înainte de toate, alegerii unei anumite maniere de a trăi, unei anumite decizii cu privire la modul de viață, unei opțiuni existențiale, necesitînd din partea individului o schimbare totală a vieții, o conversiune a întregii sale ființe și, în cele din urmă, corespunde unei anumite dorințe de a fi și de a trăi într-un anume fel. Această opțiune existențială implică, la rîndul ei, o anumită viziune asupra lumii și va fi sarcina discursului filosofic să reveleze și să justifice rațional atît opțiunea existențială, cît și imaginea despre lume. Discursul filosofic teoretic ia naștere deci din această opțiune existențială inițială și călăuzește, în măsura în care, prin forța sa logică și persuasivă, prin acțiunea pe care vrea să o exercite asupra interlocutorului, incită maeștri și discipolii să trăiască efectiv în conformitate cu alegerea lor inițială sau este într-un fel punerea în aplicare a unui anumit ideal de viață.

Vreau să spun, prin urmare, că discursul filosofic trebuie să fie înțeles din perspectiva modului de viață pentru care este totodată mijloc și expresie și, în consecință, că filosofia este înainte de toate o manieră de a trăi, strîns legată de discursul filosofic. Una din temele fundamentale ale acestei cărți va fi distanța ce separă filosofia de înțelepciune. Nu este vorba de a opune pe de o parte filosofia, ca discurs teoretic, și pe de altă înțelepciunea, ca mod de viață silențios, practicat începînd cu momentul în care discursul și-ar fi atins împlinirea și perfecțiunea; este schema propusă de É. Weil¹ cînd scrie:

Filosoful nu este „înțelept”: el nu posedă (sau nu este) înțelepciunea; chiar dacă singurul scop al discursului său este să se distrugă pe sine, el vorbește pînă în momentul desăvîrșirii, trecînd de clipele perfecte unde deja a ajuns.

Ar fi aici o situație analogă celei din *Tractatus logico-philosophicus* al lui Wittgenstein, unde discursul filosofic se depășește în cele din urmă într-o înțelepciune tăcută².

1. É. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, 1950, p. 13.

2. Asupra acestei chestiuni, a se vedea Gottfried Gabriel, *La logique comme littérature? De la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein*, „Le Nouveau Commerce”, 82-83, 1992, p. 84.

Filosofia antică admite, într-o manieră sau alta, începînd cu *Banchetui* lui Platon, că filosoful nu este înțelept, dar ea nu se consideră un simplu discurs ce s-ar încheia în momentul în care s-ar ivi înțelepciunea, ci este, concomitent și indisolubil, discurs și mod de viață, ce tind către înțelepciune, fără a o atinge vreodată. Dar este adevărat, de asemenea, că discursul lui Platon, al lui Aristotel sau al lui Plotin se oprește la niște experiențe, care, dacă nu constituie înțelepciunea, sînt un fel de prefigurări ale acesteia.

Nici nu ar trebui să opunem modul de viață și discursul, ca și cum ar corespunde respectiv practicii și teoriei. Discursul poate avea un aspect practic pe măsură ce tinde să producă un efect asupra ascultătorului sau a cititorului. În privința modului de viață, el nu poate fi teoretic, bineînțeles, ci *theoretic*, așadar contemplativ.

Pentru a fi clar, trebuie să precizez că înțeleg cuvîntul „discurs” în sensul filosofic de „gîndire discursivă” exprimată în limbajul scris sau oral, și nu în sensul – răspîdit în zilele noastre – de „manieră de a vorbi dezvăluind o atitudine” („discurs rasist”, de exemplu). Pe de altă parte, refuz să confund limbajul cu funcția cognitivă. Aș cita, în această privință, rîndurile edificatoare ale lui J. Ruffié¹:

De fapt, putem foarte bine gîndi și cunoaște fără limbaj și e posibil ca în anumite privințe, să putem cunoaște mai bine. Gîndirea se regăsește în capacitatea de a defini o conduită rațională, în facultatea de reprezentare mentală și de abstracțizare. Animalul (capabil să distingă forma triunghiulară sau anumite combinații de obiecte) gîndește precum copilul mic care nu vorbește încă, sau ca surdomutul ce nu a fost educat [...]. Studiul clinic dovedește că nu există o corelație între dezvoltarea limbajului și cea a inteligenței: un deficient mintal poate să vorbească bine, un afazic poate fi foarte inteligent [...]. Și la omul normal, facultățile de elaborare par mai mult sau mai puțin estompate de facultățile de exprimare. Marile descoperiri par să se facă independent de limbaj, pornind de la scheme (*patterns*) elaborate în minte.

Insist asupra acestei chestiuni pentru că vom întîlni în cuprinsul prezentei cărți situații în care activitatea filosofică continuă să se desfășoare chiar și atunci cînd discursul nu o poate exprima.

1. J. Ruffié, *De la biologie à la culture*, Paris, 1976, p. 357.

Nu este vorba despre a opune și a separa, pe de o parte, filosofia ca mod de viață și, pe de alta, un discurs filosofic care ar fi într-un fel exterior filosofiei. Din contră, este vorba de a arăta că discursul filosofic face parte din acest mod de viață. Dar, în schimb, trebuie să recunoaștem că alegerea felului de viață, făcută de filosof, determină discursul său. Aceasta înseamnă că nu putem considera discursurile filosofice ca realități care ar exista în ele însele și pentru ele însele și să le studiem structura independent de filosoful ce le-a desfășurat. Putem oare separa discursul lui Socrate de viața și de moartea lui?

O noțiune ce va apărea frecvent în paginile următoare este cea de exerciții spirituale¹. Desemnez prin acest termen practici ce puteau fi de ordin fizic, ca regimul alimentar, sau discursiv, precum dialogul și meditația, sau intuitiv, precum contemplarea, dar care erau toate menite să opereze o modificare și o transformare în subiectul care le practica. Discursul maestrului de filosofie putea lua el însuși, de altfel, forma unui exercițiu spiritual, în măsura în care acest discurs era prezentat sub așa o formă, încît discipolul, ca ascultător, cititor sau interlocutor, putea să progreseze spiritual și să se transforme interior.

Demonstrația noastră se va desfășura în trei etape. Prima va consta în expunerea istoriei primelor întrebări ale cuvîntului *philosophia* și în înțelegerea sensului definiției filosofice a acestui cuvînt date de Platon, atunci cînd, în *Banchetul*, a definit *philosophia* ca dragoste de înțelepciune. Apoi, vom încerca să regăsim caracteristicile diferitelor filosofii ale Antichității, considerate sub aspectul lor de mod de viață, ceea ce ne va conduce, în cele de urmă, la studierea trăsăturilor comune care le unesc. În a treia parte vom încerca să expunem pentru ce motiv și în ce măsură filosofia a fost înțeleasă, începînd cu Evul Mediu, drept o activitate pur teoretică. În cele din urmă, ne vom întreba dacă este posibilă revenirea la idealul antic al filosofiei. Pentru a justifica afirmațiile noastre, ne vom baza din plin pe textele filosofilor antici. Va fi, cred eu, un serviciu făcut studenților, care nu au întotdeauna acces cu ușurință la surse.

1. J.-P. Vernant întrebuițează, de asemenea, acest termen în *Mythe et pensée chez les Grecs*, vol. I, Paris, 1971, p. 96 (vz. *Mit și gîndire în Grecia antică*, trad. Zoe Petre și Andrei Niculescu, Ed. Meridiane, 1995, pp. 149 și urm.).

Reflecțiile pe care le prezint cititorului sînt rodul unor lungi dezbateri consacrate filosofilor și filosofiei antice. Două cărți m-au influențat mult în decursul acestor cercetări. Mai întîi, lucrarea intitulată *Seelenführung (Călăuzirea sufletelor)* a lui P. Rabbow¹, apărută în 1954, care expunea diferitele forme pe care le puteau lua aceste practici la epicureici și la stoici și care avea, de asemenea, meritul de a scoate în evidență continuitatea existentă între spiritualitatea antică și cea creștină, limitîndu-se însă doar la aspectele retorice ale exercițiilor spirituale. Apoi, lucrarea soției mele, care a scris înainte de a mă cunoaște o carte despre Seneca și tradiția curentului de gîndire greco-roman², ce reaseza opera filosofului stoic în perspectiva generală a filosofiei antice.

Am avut plăcerea să întîlnesc doi filosofi care, fiecare într-o manieră independentă de mine, erau interesați și ei de aceste probleme: regretatul A.-J. Voelke³, ale cărui studii asupra filosofiei ca terapie a sufletului au fost publicate recent, și colegul meu polonez J. Domański⁴, a cărui lucrare asupra concepției despre filosofie în Evul Mediu și în Renaștere va apărea curînd; el arată aici în ce mod concepția antică despre filosofie a fost ocultată, dar numai parțial, în Evul Mediu și cum a reapărut în Renaștere, de exemplu la Petrarca și Erasmus. Pe de altă parte, cred că articolul meu intitulat *Exerciții spirituale și filosofie antică*, apărut în 1977, a exercitat o influență asupra ideii pe care M. Foucault și-o făcea despre „cultura de sine”⁵. Am enumerat într-un alt loc convergențele și divergențele ce existau între noi⁶.

Trebuie să exprim din toată inima întreaga mea recunoștință lui Éric Vigne, care mi-a propus să scriu această lucrare,

-
1. P. Rabbow, *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*, München, 1954.
 2. Ilsetraut Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969 (prezentată ca disertație de doctorat în 1965, publicată, fără modificări, mult mai tîrziu).
 3. A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, prefață de P. Hadot, Fribourg, Paris, 1993.
 4. J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie. Les controverses du Moyen Âge et du début de la Renaissance*, prefață de P. Hadot, Fribourg, Paris, 1996.
 5. M. Foucault, *Le Souci de soi*, Paris, 1984, p. 57.
 6. P. Hadot, *Réflexion sur la notion de culture de soi*, in *Michel Foucault philosophe, Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 ianuarie 1988*, Paris, 1989, pp. 261-269.

mi-a susținut planul și a avut o răbdare exemplară cu mine. Prin sugestiile și scrierile sale, draga mea colegă R. Hamayon m-a lămurit asupra problemelor foarte complexe pe care le ridică șamanismul. Îmi exprim aici profunda mea recunoștință. Mulțumirile mele călduroase sînt adresate în special lui Sylvie Simon, precum și lui Gwenaëlle Aubry, Jeannie Carlier, Ilsetraut Hadot, care au recitit această lucrare pentru a îndepărta, pe cît posibil, stîngăciile și greșelile.

PARTEA ÎNTÎI

Definiția platoniciană a filosofului și antecedentele ei

Filosofia înainte de ~~filosofie~~

Istoria (*historia*) primilor gânditori ai Greciei

„Filosofia înainte de filosofie”. Într-adevăr, cuvintele din aceeași familie cu *philosophia* și-au făcut apariția abia în secolul V î.Hr. și ea nu a fost definită în mod filosofic decât în secolul IV, de către Platon; cu toate acestea, Aristotel și, împreună cu el, întreaga tradiție a istoriei filosofiei consideră drept filosofi pe primii gânditori greci¹ care apăruseră la începutul secolului VI, la periferia zonei de influență grecești, în coloniile din Asia Mică, mai precis în cetatea Milet: Thales, matematician și tehnician, unul din cei Șapte Înțelepți, renumit pentru că ar fi prezis eclipsa de soare din 28 mai 585, apoi Anaximandru și Anaximenes. Această direcție de gândire se va extinde și la alte colonii grecești, anume cele din Sicilia și din Italia de Sud.

Astfel se întâmplă că, în secolul VI, Xenofan din Colophon emigrează în Elea, că Pitagora, originar din insula Samos (nu departe de Milet), se stabilește la sfârșitul secolului VI la Crotōna, apoi la Metapont. Încetul cu încetul, Italia de Sud și Sicilia vor deveni centrul unei activități intelectuale extrem de vii, o dată cu Parmenide și Empedocle, de exemplu.

Toți acești gânditori propun o explicație rațională a lumii și cu aceasta se produce o cotitură decisivă în istoria gândirii. Existau, într-adevăr, înaintea lor, în Orientul Apropiat și chiar în Grecia arhaică, cosmogonii, dar ele erau de tip mitic, adică descriau istoria lumii ca o luptă între entități personificate. Ele erau „geneze”, în sensul biblic al cărții Genezei, „carte a generațiilor”, menită să facă un popor

1. Vom găsi fragmente din operele lor în *Les Présocratiques*, ed. J.-P. Dumont (citată Dumont în notele care urmează), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988. De asemenea, a se vedea, de același autor, ediția pe care a alcătuit-o pentru studenți, *Les Ecoles présocratiques*, Paris, Gallimard, Folio Essais, nr. 152.

să-și amintească de strămoșii săi și să-l unească cu forțele cosmice și cu generațiile de zei. Creația lumii, a omului, crearea unui popor – acestea fac obiectul cosmogoniilor. După cum bine a arătat G. Naddaf¹, dacă primii gânditori greci substituie acestei povestiri mitice o teorie rațională despre lume, ei păstrează totuși în aceasta schema ternară a structurii cosmogoniilor mitice. Ei propun o teorie asupra originii lumii, a omului și a cetății. Această teorie este rațională deoarece încearcă să explice lumea nu printr-o luptă între elemente, ci printr-o luptă între realități „fizice” și prin predominarea uneia asupra celorlalte. Această schimbare radicală se rezumă, de altfel, în cuvântul grec *physis*, care, la originea sa, semnifică totodată începutul, desfășurarea și rezultatul procesului prin care un lucru se constituie. Obiectul demersului lor intelectual, pe care ei îl numesc cercetare², *historia*, este *physis*-ul universal.

Teoriile raționale, în întreaga tradiție filosofică greacă, vor fi influențate de această schemă cosmogonică originară. Nu vom da aici decât exemplul lui Platon, care, în seria de dialoguri intitulate *Timaios*, *Critias*, *Hermocrates* (proiectat, înlocuit cu *Legile*), a vrut, la rîndul său, să scrie un lung tratat despre *physis*, în întreaga sa dezvoltare, de la începutul lumii și al omului pînă la originea Atenei. Aici, încă regăsim o carte a „generațiilor” care îi face pe atenieni să-și amintească de originea și strămoșii lor, pentru a le înrădăcina în ordinea universală și în actul fondator al Zeului creator. Platon nu ascunde, de altfel, acest fapt: el propune, în *Timaios*, ceea ce el numește o fabulă plauzibilă, introducînd figura mitică a Demiurgului ce creează lumea contemplînd Modelul etern care sînt Ideile³. În Cartea a X-a din *Legile*, Platon nu se mai mulțumește să propună o povestire mitică, ci vrea să întemeieze cosmogonia sa pe o demonstrație riguroasă care se sprijină pe argumente acceptabile pentru toți. În acest demers rațional, Platon revine în mod explicit la noțiunea de *physis*; înțeleasă ca „natură-proces” de către primii gânditori greci,

1. G. Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de physis*, Leviston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1992.
2. Heraclit, *Fr.* 35, Dumont, p. 154; Platon, *Phaidon*, 96 a 7.
3. Cf. P. Hadot, *Physique et poésie dans le Timée de Platon*, în „Revue de Théologie et de Philosophie”, 115, 1983, pp. 113-133; G. Naddaf, *L'origine et l'évolution...*, pp. 341-442.

insistînd, la rîndul lui, asupra caracterului primordial, original, al acestui proces. Dar, pentru Platon¹, primordială și originară este mișcarea și procesul care se generează pe el însuși, care este automotor, adică sufletul. Schemei evoluționiste i se substituie astfel o schemă creaționistă: universul nu se mai naște din automatismul *physis*-ului, ci din raționalitatea sufletului, și sufletul, ca principiu *prim*, anterior tuturor lucrurilor, se identifică astfel cu *physis*.

Paideia

Putem vorbi, de asemenea, despre filosofie înaintea filosofiei cu privire la un alt curent al gândirii grecești presocratice: mă refer la practicile și la teoriile care se raportează la o exigență fundamentală a mentalității grecești, dorința de a forma și de a educa², preocuparea față de ceea ce grecii numeau *paideia*³. Din vremurile îndepărtate ale Greciei homerice, educația tineretului este marea preocupare a clasei nobililor, a celor ce posedă acea *arete*, adică perfecțiunea impusă prin noblețea sîngelui⁴, care va deveni mai târziu, la filosofi, virtutea, adică noblețea sufletului. Putem să ne facem o idee despre această educație aristocratică grație poemelor lui Theognis, care sînt o culegere de precepte morale⁵. Această educație este dată

-
1. Cf. G. Naddaf, *L'origine et l'évolution...*, pp. 443-535.
 2. Despre începuturile educației morale la greci, cf. I. Hadot, *Seneca...*, pp. 10-38, și, de același autor, *The Spiritual Guide*, în *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, ed. A.H. Armstrong, New York, Crossroad, 1986, pp. 436-459.
 3. Pentru Grecia arhaică și Atena de pînă la sfîrșitul secolului V, se va consulta W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, 1964. Așteptăm să fie tradus în franceză al doilea volum al acestei lucrări, care tratează, de această dată, despre Socrate și Platon și care a fost publicat la Berlin în 1955. A se vedea, de asemenea, H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1950 și capitolul „The Origins of Higher Education at Athens”, în J.P. Lynch, *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, University of California Press, 1972, pp. 32-68.
 4. Cf. W. Jaeger, *Paideia...*, pp. 29 sq., care arată clar diferența între educație (a aristocratului, conformă idealului castei sale) și cultură (a omului, așa cum ar trebui să fie, conform filosofiei).
 5. Cf. W. Jaeger, *Paideia...*, pp. 236-248.

de către adulți, chiar în grupul social de care aparțin. Se exersează în vederea dobândirii calităților: forță fizică, curaj, simț al datoriei și al onoarei, care sînt necesare războinicilor și sînt personificate de marii strămoși divini luați drept modele. Începînd cu secolul V, o dată cu înflorirea democrației, cetățile vor avea aceeași preocupare de a forma viitorii cetățeni prin exercițiile trupului, gimnastică și muzică, precum și ale spiritului. Dar viața democratică dă naștere luptelor pentru putere: trebuie să știi să persuadezi poporul, să-l faci să ia o decizie sau alta în cadrul adunării. Este deci necesar, dacă vrei să devii un conducător al poporului, să dobîndești măiestria limbajului. Acestei nevoi îi va răspunde mișcarea sofistă.

Sofiștii secolului al V-lea

O dată cu înflorirea democrației ateniene în secolul V, toată această activitate intelectuală, răspîndită în coloniile grecești din Ionia, Asia Mică și Italia de Sud, se va stabili în Atena. Gînditori, profesori și savanți se îndreaptă spre această cetate, aducînd moduri de gîndire ce îi erau pînă atunci aproape necunoscute și care sînt mai mult sau mai puțin acceptate. De exemplu, faptul că Anaxagoras¹, venind din Ionia, fusese acuzat de ateism și nevoit să plece în exil, arată că înclinația de a cerceta care se dezvoltase în coloniile grecești din Asia Mică era cu totul neobișnuită pentru atenieni. Vestiții „sofiști” din secolul V sînt adesea, și ei, străini. Protagoras și Prodicos vin din Ionia, iar Gorgias din Italia de Sud. Direcția de gîndire pe care ei o reprezintă apare în același timp ca o continuitate și ca o ruptură în raport cu ceea ce a precedat-o. Continuitate, în măsura în care metoda de argumentare a lui Parmenide, Zenon din Elea sau Melissos se regăsește în paradoxurile sofiste, continuitate, de asemenea, în măsura în care sofiștii încearcă să adune întreaga cunoaștere științifică sau istorică acumulată de gînditorii anteriori. Dar și ruptură,

1. Despre conflictele dintre filosofi și cetate, a se vedea lucrarea mai veche, dar întotdeauna utilă, a lui P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904.

pentru că, pe de o parte, ei supun unei critici radicale această cunoaștere anterioară, insistând, fiecare în maniera sa, asupra conflictului care opune natura (*physis*) și convențiile umane (*nomoi*), și pentru că, pe de altă parte, activitatea lor este îndreptată în special spre formarea tineretului în vederea reușitei în viața politică. Învățătura lor răspunde unei nevoi. Avântul vieții democratice ridică pentru oamenii cetății, îndeosebi pentru cei ce vor să parvină la putere, cerința să posede o măiestrie desăvârșită a cuvântului.

Pînă atunci, tineretul era format pentru atingerea perfecțiunii, pentru *arete*, prin acea *synousia*, adică prin frecventarea lumii adulților¹, fără o specializare anume. Sofiștii, dimpotrivă, inventează educația într-un mediu artificial, care va rămîne una dintre caracteristicile civilizației noastre². Sînt profesioniști ai predării, pedagogi înainte de toate, chiar dacă ar trebui să recunoaștem remarcabila originalitate a unui Protagoras, a unui Gorgias sau a unui Antiphon, de exemplu. În schimbul unei sume reprezentînd un salariu, ei își învățau elevii rețetele care le vor permite să persuadeze auditorii, să pledeze cu aceeași mare abilitate pro și contra (antilogie). Platon și Aristotel le vor reproșa că sînt negustori în materie de cunoaștere, neguțători *en gros* și *en détail*³. Ei predau, de altfel, nu doar tehnica discursului persuasiv, ci tot ceea ce poate servi la atingerea elevației spirituale care seduce întotdeauna un auditoriu, anume cultura generală, și este vorba aici atît despre știință, despre geometrie sau astronomie, cît și despre istorie, sociologie sau teoria dreptului. Ei nu întemeiază școli permanente, ci propun, în schimbul retribuției, serii de cursuri și, pentru a atrage auditoriul, își fac singuri reclamă, ținînd conferințe publice, ocazie cu care își pun

1. Despre *synousia*, cf. Platon, *Apologia lui Socrate*, 19 e.

2. Vom folosi fragmentele sofiștilor din *Les Présocratiques* (citată la p. 37, n. 1), pp. 981-1178 și în J.-P. Dumont, *Les Sophistes. Fragments et témoignages*, Paris, 1969. Despre sofiști, cf. G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, Paris, 1985; J. de Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, 1988; G. Naddaf, *L'origine et l'évolution...*, pp. 267-338; J.P. Lynch *Aristotle's School*, pp. 38-46; B. Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, 1995.

3. Platon, *Sofistul*, 222 a-224 d; Aristotel, *Respingerile sofistice*, 165 a 22.

în valoare știința și abilitatea. Sînt profesori ambulauți, care fac nu doar Atena să beneficieze de tehnica lor, ci și alte cetăți.

Astfel, *arete*, perfecțiunea, înțeleasă, de această dată, drept competență, ce trebuie să permită jucarea unui rol în cetate, poate face obiectul unui antrenament, dacă subiectul care o învață are aptitudini naturale și o exersează suficient.

Apariția noțiunii de „filosofare”

Mărturia lui Herodot

Este aproape sigur că presocraticii din secolele VII și VI î.Hr., Xenofan sau Parmenide, de exemplu, și probabil, în pofida unor mărturii antice foarte discutabile, Pitagora¹ și Heraclit², nu au cunoscut nici adjectivul *philosophos*, nici verbul *philosophhein* (a filosofa), cu atât mai puțin cuvântul *philosophia*. Aceste cuvinte nu apar efectiv, după cum se pare, decât în secolul V, în acest „secol al lui Pericle”, când Atena strălucește prin supremația sa politică, dar și prin înflorirea sa intelectuală, în epoca lui Sofocle, a lui Euripide, a sofistilor, de asemenea, în epoca în care, spre exemplu, istoricul Herodot, originar din Asia Mică, în timpul numeroaselor sale călătorii, vine să trăiască în vestita cetate. Și s-ar putea ca tocmai în opera lui să găsim prima menționare a unei activități „filosofice”. Herodot povestește întâlnirea legendară a lui Solon, legislatorul Atenei (secolele VII-VI), unul din cei Șapte Înțelepți, cu Cresus, regele Lydiei. Acesta, mândru de puterea și de bogățiile sale, se adresează lui Solon în următorii termeni³:

1. Opinii divergente asupra acestui subiect: R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, 1956; W. Burkert, *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes „Philosophie”*, în „Hermes”, vol. 88, 1960, pp. 159-177; C.J. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen, 1966, pp. 15 și 96-102. Eu cred, la fel ca și W. Burkert, că anecdota povestită de către Heracleide din Pont (cf. Diogenes Laertios, I, 12; Cicero, *Tusculane*, V, 8, Iamblichos, *Viața lui Pitagora*, 58) este o proiectare asupra lui Pitagora a noțiunii platoniciene de *philosophia*.
2. Heraclit, B 35, Dumont, p. 134 și nota lui J.-P. Dumont, p. 1236, care exprimă anumite îndoieli asupra autenticității cuvântului „filosof”; de asemenea, Diels-Kranz, *Die Vorsokratiker*, vol. I, Dublin-Zurich, 1969, p. 159.
3. Herodot, *Istori*, I, 30.

Oaspete al meu atenian, fama înțelepciunii (*sophies*) și a călătoriilor tale a ajuns pînă la noi. Ni s-a spus că avînd gustul înțelepciunii (*philosopheon*), ai vizitat multe țări, datorită dorinței tale de a vedea.

Întrezărim aici ceea ce reprezentau atunci înțelepciunea și filosofia. Călătoriile pe care Solon le-a făcut nu aveau alt scop decît acela de a cunoaște, de a dobîndi o bogată experiență a realității și a oamenilor, de a descoperi totodată ținuturi și moravuri diferite. Vom remarca, în legătură cu aceasta, că se poate într-adevăr ca presocraticii să fi desemnat demersul lor intelectual ca o *historia*, adică o cercetare¹. O asemenea experiență poate face din cel ce o posedă un bun judecător al celor legate de viața umană. Din acest motiv Cresus îl va întreba pe Solon care este, după părerea lui, omul cel mai fericit. Și acesta îi va răspunde că nimeni nu poate fi numit fericit înainte să se fi văzut sfîrșitul vieții sale.

Herodot dezvăluie deci existența unui cuvînt care era poate deja la modă, sau, în orice caz, avea să devină astfel, în Atena secolului V, Atena democrației și a sofistilor. Într-o manieră generală, începînd cu Homer, cuvintele compuse cu *philo* – serveau la desemnarea dispoziției cuiva care și-a atins interesul, plăcerea, rațiunea de a trăi, de a se dedica unei anumite activități: *philo-posia*, de exemplu, este plăcerea și interesul manifestat față de băutură, *philo-timia* este înclinația de a dobîndi onoruri, *philo-sophia*, aceasta va fi deci interesul manifestat față de *sophia*².

Activitatea filosofică, mîndria Atenei

Atenienii secolului V erau mîndri de această activitate intelectuală, de interesul pentru știința și cultura care înfloreau în cetatea lor. În *Discursul funebru* pe care Thucydides³, îl

-
1. Cf. mai sus, p. 38; dacă Heraclit vorbea într-adevăr despre filosofi, în fr. 35 (cf. p. 43, n. 2), vom remarca atunci că el unea filosofia cu cercetarea.
 2. Asupra cuvîntului *philosophos*, a se vedea de asemenea, E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963, pp. 280-283; W. Burkert (art. cit., la p. 43, n. 1), p. 172.
 3. Thucydides, *Războiul peloponesiac*, II, 40, 1; trad. rom. N.I. Barbu, Ed. Științifică, București, 1966.

pronunță în memoria primilor soldați căzuți în războiul din Peloponez, Pericle, om de stat atenian, face în acești termeni elogiul modului de viață practicat în Atena: „Iubim frumosul, ducînd o viață simplă, și filosofăm fără să ne moleșim”. Cele două verbe folosite sînt compuse cu *philo-*: *philokalein* și *philosophhein*. Notăm în trecere că aici este proclamat implicit triumful democrației. Nu numai personalitățile de excepție sau nobilii ajung să atingă perfecțiunea (*arete*), ci toți cetățenii pot împlini acest scop, după măsura în care iubesc frumusețea și se dedică iubirii de *sophia*. La începutul secolului IV, oratorul Isocrate, în *Panegiricul*¹ său, va relua aceeași temă: Atena este cea care a revelat lumii filosofia.

Această activitate cuprinde tot ceea ce se raportează la cultura intelectuală și generală: speculații ale presocraticilor, științe pe cale de a se naște, teorie a limbajului, tehnică retorică, artă a persuadării. Uneori ea se raportează chiar la arta argumentării, dacă o judecăm după o aluzie a sofistului Gorgias, din *Elogiul Elenei*. Aceasta, spune el, nu a fost responsabilă de fapta sa, pentru că a fost determinată să acționeze astfel fie din cauza voinței zeilor, fie sub presiunea violenței, fie chiar prin forța persuasiunii, ori, în sfîrșit, din pasiune. Și distinge trei forme de persuasiune prin limbaj, dintre care una constă, spune el, „în rivalitățile discursurilor filosofice”. Este vorba, fără îndoială, de discuțiile publice în care sofistii se înfruntau pentru a-și dovedi talentul, opunîndu-și discursurile pe teme ce nu erau legate de o problemă particulară, juridică sau politică, ci țineau de cultura generală.

Noțiunea de *sophia*

Cuvintele *philo-sophos* și *philo-sophein* presupun deci o altă noțiune, cea de *sophia*, dar trebuie să recunoaștem că în această epocă nu există vreo definiție filosofică a noțiunii *sophia*.

Pentru a defini conceptul de *sophia*, interpreții moderni ezită întotdeauna între noțiunea de cunoaștere și cea de înțelepciune. Cel care este *sophos* este acela care cunoaște

1. Isocrate, *Panegiric*, p. 847.

multe lucruri. a văzut multe lucruri, a călătorit mult, are o cultură enciclopedică sau cel ce știe să se comporte bine în viață și are noroc? Vom repeta adesea pe parcursul acestei lucrări că ambele noțiuni sînt departe de a se exclude: adevărata cunoaștere este, în cele din urmă, o pricepere, iar adevărata pricepere este o cunoaștere a înfăptuirii binelui.

După Homer, cuvintele *sophia* și *sophos* erau utilizate în contextele cele mai diverse, în legătură cu conduite și situații care, aparent, nu aveau nimic de-a face cu cele ale „filosofilor”¹. În *Iliada*, Homer² vorbește despre dulgherul care, grație sfaturilor Atenei, este expert în orice *sophia*, adică în orice meșteșug. În mod asemănător, imnul homeric *Către Hermes*³, după ce povestește invenția lirei, adaugă că acest zeu a modelat el însuși instrumentul unei *sophia*, alta decît arta lirei, și anume syrinxul. Prin urmare, este vorba aici de o artă, de o pricepere muzicală.

Judecînd prin aceste două exemple, ne putem întreba, pe bună dreptate, dacă în cazul fabricantului de nave, ca și în al muzicianului, cuvîntul *sophia* nu desemnează de preferință activități, practici, supuse unor măsuri și unor reguli⁴ presupunînd o învățare și o ucenicie, și, pe de altă parte, necesitînd totodată concursul unui zeu, al unei grații divine, ce revelează artizanului sau artistului secretele fabricării, ajutîndu-l în practicarea artei-lor.

În același mod, noțiunea *sophie* este întrebuițată de Solon⁵ în secolul VII î.Hr., pentru a desemna activitatea poetică, rodul atît al unui îndelungat exercițiu, cît și al inspirației Muzelor. Această putere a vorbirii poetice, inspirată de Muze și dînd sens întîmplărilor vieții omenești, apare cel mai clar la Hesiod, la începutul secolului VII. Deși nu întrebuițează textual cuvîntul *sophia*, el exprimă cu

-
1. B. Gladigow, *Sophia und Kosmos*, Hildesheim, 1965; G.B. Kerferd, *The Image of the Wise Man in Greece in the Period before Plato*, in *Images of Man*, Mélanges Verbeke, Louvain, 1967, pp. 18-28.
 2. *Iliada*, 15, 405-406.
 3. Homer, *Către Hermes*, I, 511.
 4. J. Bollack, *Une histoire de sophiê*, (rezumat de Gladigow, vezi p. 39, n. 1) în „Revue des études grecques”, vol. 81, 1968, p. 551.
 5. Solon, *Eleg.*, I, 52.

multă forță conținutul înțelepciunii poetice. Mărturie cu atît mai interesantă, cu cît aseamănă acea *sophia* a poetului cu a regelui¹. Muzele sînt cele ce îl inspiră pe regele înțelept. Muzele picură pe limba și pe buzele celui ales o rouă suavă, o miere dulce:

...Toți bărbații strînși
Privesc la el cu luare-aminte cînd judecă împričinații
Sentințe drepte dînd; acela, prin cuvîntarea-i fără greș,
Cu iscusință curmă grabnic cea mai înverșunată harță.

Cuvintele poetului, și ele mișcă inimile:

La cel cu inima mîhnită, purtînd un doliu încă proaspăt
În sufletul ce-n chin se zbate, cum vine cîntărețul care,
Supus al Muzelor, slăvit-a și fapte de bărbați din vremuri
Străvechi, dar și pe fericirii zei din olympice palate,
Sărmanu-acela uită grabnic tristețea, nemaiamintindu-și
Amarul: iute-i alinarea, de darul Muzelor adusă.

Aici apare deja ideea, fundamentală în Antichitate, a valorii psihagogice a discursului și a importanței covîrșitoare a stăpînirii vorbirii². Vorbirea operează în două registre aparent foarte diferite, cel al dezbaterii juridice și politice – regii fac dreptate și potolesc neînțelegerile – și cel al incantației poetice – poezii, prin cîntecele lor, transformă inima oamenilor. Mnemosyne, mama Muzelor, este „uitarea relor și mîngîierea grijilor”³. În această incantație, putem decela și o schiță a ceea ce vor fi mai tîrziu exercițiile spirituale filosofice, fie ele de ordin discursiv sau contemplativ. Căci nu numai prin frumusețea cîntecelor și a istorisirilor pe care le povestesc fac Muzele uitate relele, ci pentru că îi ajută pe poet și pe cel care îl ascultă să acceadă la o viziune cosmică. Dacă „ele desfată cugetul cel mare al lui Zeus, părintele lor”⁴, este pentru că îi cîntă și îi arată „faptele de-acuma, din viitor și din trecut”, și aceasta este ceea ce va cînta însuși Hesiod în *Teogonia* sa. O sentință epicureică, pe care o atribuim discipolului lui

1. Hesiod, *Teogonia*, 80-103; trad. Ion Acsan, în Hesiod-Orfeu, *Poeme*, Ed. Minerva, București, 1987, pp. 6-7.
2. Cf. G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, pp. 45-49; P. Lain Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity*, New Haven, 1970. (rezumat de F. Kudlien, în *Gnomon*, 1973, pp. 410-412).
3. Hesiod, *Teogonia*, 55; trad. cit. p. 5.
4. *Ibid.*, 37.

Epicur, Metrodor, spunea: „Amintește-ți că, născut și cu o viață limitată, te-ai înălțat, datorită cunoașterii naturii, pînă la infinitatea spațiului și a timpului și ai văzut ceea ce este, ceea ce va fi și ceea ce a fost”¹. Și înaintea epicureilor, Platon afirma deja că sufletul, căruia îi aparțin elevația gîndirii și contemplarea totalității timpului și a ființei, nu va socoti moartea ca un lucru de temut².

Termenul *sophia* poate desemna, de altfel, și iscusința cu care știm să ne purtăm cu semenul, abilitate ce poate merge pînă la șiretenie și disimulare. De exemplu, în culegerea de sentințe sistematizînd educația aristocratică pe care Theognis, care scrie în secolul VI î.Hr., i-o adresează lui Cynos, găsim acest sfat³:

Cynos, încredințează-i fiecărui prieten un aspect diferit de al tău. Modelează-te după sentimentele fiecăruia. Într-o zi atașează-te de unul și apoi să știi, la momentul potrivit, să schimbi personajul. Căci, iscusința (*sophie*) este mai bună chiar decît o înaltă perfecțiune (*arete*).

Vedem deci bogăția și varietatea componentelor noțiunii de *sophia*. Ele se regăsesc în reprezentarea legendară și populară, apoi în cea istorică pe care ne-am făurit-o despre cei Șapte Înțelepți⁴, a cărei urmă o regăsim deja la unii poeți din secolul VI, apoi la Herodot și la Platon. Thales din Milet (sfîrșitul secolului VII – secolul VI) posedă în primul rînd o cunoaștere pe care am putea-o califica drept științifică: el prezice eclipsa de soare din 28 mai 585 și afirmă că pămîntul stă pe apă; dar deține totodată o cunoaștere tehnică: i se atribuie devierea cursului unui fluviu; în sfîrșit, dovedește clarviziune politică: încearcă să-i salveze pe grecii din Ionia, propunîndu-le să formeze o federație. Despre Pittakos din Mytilene (secolul VII) nu este atestată decît o activitate politică. Solon din Atena (secolele VII-VI) este, și el, după cum am văzut, un om politic, a cărui legiuire binefăcătoare lasă o îndelungată amintire, dar este și un poet ce exprimă în versurile sale

-
1. Cf. Epicur, *Lettres, maximes, sentences*, trad. și comentarii de J.-F. Balaudé, Paris, 1994, p. 210 (sentința 10).
 2. Platon, *Republica*, 486 a.
 3. Theognis, *Poeme elegiace*, 1072 și 213.
 4. B. Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, München, 1952.

idealul său etic și politic. Chilon din Sparta, Periandru din Corint, Bias din Priene (toți trei la începutul secolului VI) sînt, de asemenea oameni politici, vestiți prin anumite legi pe care le-au edictat sau prin activitatea lor oratorică și judiciară. Indicațiile cu privire la Cleobul din Lindos sînt cele mai nesigure: știm doar că i s-au atribuit un anumit număr de poeme. Li s-au atribuit acestor Șapte Înțelepți maxime, „spuse succinte și memorabile”, afirmă Platon¹, pronunțate de fiecare dintre ei atunci cînd, fiind reuniți la Delfi, au vrut să-i ofere lui Apolo, în templul său, începuturile înțelepciunii lor și cînd i-au consacrat inscripțiile pe care toată lumea le repetă: „Cunoaște-te pe tine însuși” și „Nimic prea mult”. De fapt, o întreagă listă de maxime, despre care se spunea că este opera celor Șapte Înțelepți, era gravată în apropierea templului din Delphi și era foarte răspîndit obiceiul de a le inscripționa, pentru a fi citite de către toți trecătorii în diferitele orașe grecești. Astfel, a fost descoperită, în 1966, la Ai-Khanun, la granița actualului Afganistan, cu ocazia săpăturilor efectuate într-un oraș din vechiul regat grec, Bactriana, o stelă deteriorată, care, după cum a arătat L. Robert, cuprindea la origine o serie completă de 140 de maxime delfice. Clearh², discipolul lui Aristotel, este cel care le-a gravat în secolul III d.Hr. Deducem de aici importanța pe care poporul grec o acorda educației morale³.

Începînd cu secolul VI, o dată cu dezvoltarea științelor „exacte” ca : medicina, aritmetica, geometria și astronomia, o altă componentă se va adăuga noțiunii de *sophia*. Nu mai există „experți” (*sophoi*) doar în domeniul artei sau al politicii, ci și în acela al științei. Pe de altă parte, începînd cu Thales din Milet, s-a dezvoltat o reflecție din ce în ce mai precisă asupra a ceea ce grecii numeau *physis*, adică fenomenul dezvoltării ființelor vii, a omului, dar și a universului, reflecție ce era intim legată de considerații etice, precum la Heraclit, de exemplu, sau mai ales la Democrit.

1. Platon, *Protagoras*, 343 a-b.

2. L. Robert, *De Delphes à l'Oxus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane*, în *Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus*, 1968, pp. 416-457.

3. Cf. I. Hadot, *The Spiritual Guide*, pp. 441-444.

Cît despre sofîști, ei vor fi numiți astfel datorită intenției lor de a le preda tinerilor acea *sophia*: „Îndeletnicirea mea, spunea epitaful lui Thrasymachos, este *sophia*”¹. Pentru sofîști, cuvîntul *sophia* semnifică în primul rînd o pricepere în viața politică, dar implică, de asemenea, toate componentele pe care le-am întrezărit, chiar și cultura științifică, cel puțin în măsura în care ea face parte din cultura generală.

1. Thrasymachos, A VIII, Dumont, p. 1072.

III

Figura lui Socrate

Figura lui Socrate a avut o influență decisivă asupra definiției „filosofului” pe care Platon o propune în dialogul său *Banchetul* și care este o adevărată conștientizare a situației paradoxale a filosofului în mijlocul oamenilor. De aceea va trebui să ne oprim mai mult nu asupra lui Socrate istoric, dificil de cunoscut, ci asupra figurii mitice a lui Socrate, așa cum a fost ea prezentată de către prima generație de discipoli ai săi.

Figura lui Socrate

I-am comparat adesea pe Socrate și Isus¹. Între alte analogii, este adevărat că au avut o influență istorică imensă, chiar dacă și-au exercitat activitatea într-un spațiu și în timp infime în raport cu istoria lumii: o mică cetate sau o țărișoară, și nu au avut decît un foarte mic număr de discipoli. Amîndoi nu au scris nimic, dar posedăm mărturii „oculare” asupra lor: despre Socrate, *Amintirile* lui Xenofon și dialogurile lui Platon, iar despre Isus, *Evangheliile*; și totuși, este foarte dificil pentru noi să definim cu certitudine ceea ce au fost Isus istoric și Socrate istoric. După moartea acestora, discipolii² au fondat școli pentru transmiterea mesajului lor, dar de data aceasta școlile fondate de „socratici” sînt mult mai diferite unele de altele decît cele ale creștinismului primitiv, ceea ce lasă să se ghicească complexitatea atitudinii socratice. Socrate i-a inspirat în același timp pe Antistene, fondatorul școlii cinice, care proslăvea concentrarea și austeritatea influențînd profund

-
1. Th. Deman, *Socrate et Jésus*, Paris, 1944. Despre Socrate, cf. F. Wolff, *Socrate*, Paris, 1985; E. Martens, *Die Sache des Sokrates*, Stuttgart, 1992.
 2. Citat în F. Wolff, *Socrate*, pp. 112-128, „Albumul de familie”, care caracterizează excelent diferitele personaje.

stoicismul, pe Aristip, întemeietorul școlii din Cyrene, pentru care arta de a trăi consta în a obține cel mai mare beneficiu posibil din situația concretă prezentă, care nu disprețuia deci destinderea și plăcerea exercitând o influență covârșitoare asupra epicureismului, dar inspirându-l în aceeași măsură pe Euclid, fondatorul școlii din Megara, vestit pentru dialectica sa. Un singur discipol al său, Platon, a rămas în istorie, fie pentru că a știut să imprime dialogurilor sale o valoare literară nepieritoare, fie, mai degrabă, deoarece școala pe care a întemeiat-o a supraviețuit de-a lungul secolelor, dialogurile sale fiind păstrate și dezvoltate, chiar pînă la deformarea doctrinei. În orice caz, un aspect pare a fi comun tuturor acestor școli: o dată cu ele apare conceptul sau ideea de filosofie, înțeleasă, după cum vom vedea, ca un anumit discurs legat de un mod de viață și ca un mod de viață legat de un anumit discurs.

Am avea poate o cu totul altă idee despre ceea ce a fost Socrate, dacă toate operele concepute în toate școlile fondate de discipolii săi ar fi supraviețuit și, în special, dacă întreaga literatură a dialogurilor „socratice”, ce îl puneau în scenă pe Socrate în dialog cu interlocutorii săi, ar fi fost păstrată. Trebuie să reamintim, în orice caz, că ideea fundamentală a dialogurilor lui Platon, punerea în scenă a scrierilor în care Socrate joacă, aproape întotdeauna, rolul de interogator, nu este o invenție a lui Platon, dar că faimoasele sale dialoguri aparțin unui gen, dialogul „socratic”, care era o adevărată modă la discipolii lui Socrate¹. Succesul acestei forme literare lasă a se întrezări impresia extraordinară pe care a produs-o asupra contemporanilor și, mai ales, asupra discipolilor săi figura lui Socrate și maniera în care el conducea conversațiile cu concetățenii. În cazul dialogurilor socratice scrise de Platon, originalitatea acestei forme literare constă mai puțin în utilizarea unui discurs divizat în întrebări și răspunsuri (căci discursul dialectic exista și înainte de Socrate), cît în rolul personajului principal al dialogului, care este atribuit lui Socrate. Rezultă de aici un raport special între autor și opera sa, pe de o parte, între autor și Socrate, pe de altă parte. Autorul impresionează prin faptul de a nu se implica

1. Aristotel, *Poetica*, 1447, b 10. Cf. C.W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, München, pp. 17 și urm.

în opera sa, deoarece se mulțumește aparent să reproducă o dezbatere ce a opus teze adverse: se poate presupune cel mult că preferă teza apărută de Socrate. El ia deci, oarecum, masca lui Socrate. Aceasta este situația pe care o aflăm în dialogurile lui Platon. Niciodată „Eul” lui Platon nu apare în ele. Autorul însuși nu intervine pentru a spune că el este cel care a compus dialogul și nu intervine în discuția dintre interlocutori. Dar, evident, nu precizează nici ceea ce îi revine lui Socrate și ceea ce îi revine lui însuși în cuvântările ținute. Este adesea extrem de dificil să distingem în anumite dialoguri partea socratică și partea platoniciană. Socrate apare astfel, ca o figură mitică la puțin timp după moartea sa. Dar tocmai acest mit al lui Socrate a marcat întreaga istorie a filosofiei cu o urmă de neșters.

Ne-cunoașterea socratică și critica cunoașterii sofistice

În *Apărarea lui Socrate*, unde Platon reconstituie, în felul său propriu, discursul rostit de Socrate în fața judecătorilor săi în timpul procesului în care a fost condamnat, acesta povestește cum unul dintre prietenii săi, Cherephon¹, a întrebat oracolul din Delfi dacă există cineva mai înțelept (*sophos*) ca Socrate și oracolul a răspuns că nimeni nu este mai înțelept decât Socrate. Platon se întreabă atunci ce anume a vrut să spună oracolul și se lansează într-o lungă cercetare cu privire la oamenii care, conform tradiției grecești discutate în capitolul precedent, posedă înțelepciunea, adică priceperea (*savoir-faire*): oameni de Stat, poeți și meșteșugari, pentru a descoperi vreunul mai înțelept decât el. Observă atunci că toți acești oameni cred că știu totul, în vreme ce, de fapt, nu știu nimic. Conclude de aici că, dacă e cel mai înțelept, este pentru că, în ceea ce îl privește, nu crede că știe ceea ce nu știe. Oracolul a vrut să spună, așadar, că dintre oameni, cel mai învățat este „acela care și-a dat seama că într-adevăr, cît privește înțelepciunea, nu e bun de nimic”². Aceasta va fi chiar definiția

1. Platon, *Apărarea lui Socrate*, 20-23.

2. *Ibid.*, 23 b; trad. rom. Fr. Bălățeanu, în *Opere I*. Ed. Științifică și enciclopedică, București, 1974.

platoniciană a filosofului în dialogul intitulat *Banchetul*: filosoful nu știe nimic, dar este conștient de ne-știința sa.

Misiunea lui Socrate, cea care i-a fost încredințată, spune *Apărarea*, de către oracolul de la Delphi, adică în cele din urmă, de către zeul Apolo, va fi aceea de a-i face pe ceilalți oameni să devină conștienți de propria lor ne-știință, de neînțelepciunea lor. Pentru a îndeplini această misiune, Socrate va lua el însuși atitudinea cuiva care nu știe nimic, adică cea a naivității. Este vestita ironie socratică: ignoranța prefăcută, aerul nevinovat cu care, de pildă, a cercetat dacă există cineva mai învățat decât el. Cum spune un personaj din *Republica*¹:

Iată și obișnuita „ironie” a lui Socrate! Știam asta și le-am spus băieților că n-ai să vrei să răspunzi, că vei tot simula neștiința și vei face orice mai degrabă decât să dai un răspuns, dacă cineva te întreabă ceva.

Este motivul pentru care, în timpul discuțiilor, Socrate este întotdeauna cel care întreabă: „este cel care mărturisește că nu știe nimic”, cum remarcă Aristotel². Subestimându-se pe sine însuși, ne spune Cicero, Socrate era îngăduitor mai mult decât trebuia cu interlocutorii pe care voia să-i combată: astfel, gândind ceva și spunând altceva, îi plăcea să se servească în mod obișnuit de această disimulare pe care grecii o numesc „ironie”³. La drept vorbind, nu este vorba aici de o atitudine artificială, de o încercare de disimulare, ci de un fel de umor care refuză să ia cu totul în serios atât pe ceilalți, cât și pe sine însuși, pentru că, într-adevăr, tot ceea ce este omenesc, și chiar filosofic, este în mică măsură cert, fapt cu care nu ne putem câtuși de puțin mândri. Menirea lui Socrate este deci aceea de a-i face pe oameni să devină conștienți de ne-știința lor. Se observă aici o

-
1. Platon, *Republica*, 337 a; trad. rom. Andrei Cornea, în *Opere V*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
 2. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 183 b 8.
 3. Cicero, *Lucullus*, 5,15. Asupra ironiei socratice, cf. R. Schaerer, *Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique*, în „Revue de métaphysique et de morale”, vol. 48, 1981, pp. 181-209; V. Jankélévitch, *L'Ironie*, Paris, 1964, a se vedea de asemenea, G.W.F. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, I, trad. rom. D.D. Roșca, Editura Academiei, București, 1963, pp. 377 și urm.

revoluție în concepția despre cunoaștere. Fără îndoială, Socrate se poate adresa, și o face în mod voit, profanilor ce nu posedă decît o cunoaștere convențională, cei care nu acționează decît sub influența prejudecăților lipsite de fundament rațional, în scopul de a le dovedi că pretinsa lor știință nu se bazează pe nimic. Dar el îi alege mai ales pe cei convinși – prin cultura lor – că posedă știința însăși. Pînă la Socrate, au existat două tipuri de asemenea personaje: pe de o parte, acei aristocrați ai cunoașterii, precum Parmenide, Empedocle sau Heraclit, care opuneau teoriile lor ignoranței mulțimii, pe de altă parte, democrații cunoașterii, care pretindeau că pot vinde cunoașterea tuturor: i-am numit pe sofisti. Pentru Socrate, cunoașterea nu este un ansamblu de propoziții și de formule pe care le putem scrie, comunica sau vinde de-a gata; cum se arată la începutul dialogului *Banchetul*¹, cînd Socrate sosește cu întîrziere întrucît a rămas să mediteze, nemișcat și stînd în picioare, „înstăpînîndu-se asupra spiritului său”. De aceea, atunci cînd își face apariția în sală, Agaton, care este gazdă, îl roagă să vină să se așeze lîngă el, pentru ca „așezat alături de înțeleptul care ești, spune el, să mă împărtășesc și eu din ideea care ți-a venit stînd sub portic”. „Ce bine-ar fi, răspunde Socrate, dacă înțelepciunea ar fi de așa fel încît să curgă dinspre mai plin spre mai gol!” Astfel, cunoașterea nu este un obiect fabricat, cu un conținut încheiat, transmisibil direct prin scriere sau printr-un discurs oarecare.

Cînd Socrate pretinde că nu știe decît un singur lucru, și anume că nu știe nimic, înseamnă că refuză concepția tradițională despre cunoaștere. Metoda sa filosofică nu va consta în a transmite o cunoaștere, ceea ce s-ar reduce la a răspunde la întrebările discipolilor, ci, din contră, la a-i interoga pe discipoli, pentru că el însuși nu are nimic să le spună, nimic să-i învețe, de felul conținutului teoretic de cunoaștere. Ironia socratică constă în a se preface că vrea să învețe ceva de la interlocutorul său, pentru a-l face pe acesta să descopere că nu cunoaște nimic în domeniul în care pretinde că este învățat.

1. *Banchetul*, 174 d-175 d; trad. rom. Petru Creția, Ed. Humanitas, București, 1995.

Această critică a cunoașterii, doar în aparență negativă, are însă o dublă semnificație. Pe de o parte, ea presupune despre cunoaștere și adevăr, cum am anticipat deja, că nu pot fi primite de-a gata, ci trebuie să fie dobândite de către individul însuși. De aceea, Socrate afirmă, în *Theaitetos*, că se mulțumește, în discuția cu semenul, să joace rolul celui care moșeste. El însuși nu știe nimic și nu învață nimic¹, ci se restrânge la a pune întrebări și aceste întrebări sau interogații sînt cele care îi ajută pe interlocutori să scoată la iveală propriul lor adevăr. O asemenea imagine lasă de înțeles că, în suflet, cunoașterea există, iar cel ce trebuie să o afle este individul însuși, atunci cînd a descoperit, datorită lui Socrate, că propria sa cunoaștere era nulă. În perspectiva gândirii sale, Platon va exprima într-o manieră mitică această idee, spunînd că întreaga cunoaștere este reminiscența unei viziuni pe care sufletul a avut-o într-o existență anterioară. Rămîne să învățăm să ne-o reamintim. La Socrate, dimpotrivă, perspectiva este cu totul diferită. Întrebările lui Socrate nu-l conduc pe interlocutorul său la cunoașterea vreunui lucru și la dobîndirea unor concluzii pe care să le putem formula sub forma unor propoziții asupra unui obiect sau a altuia. Dialogul socratic, dimpotrivă, duce la o aporie, la imposibilitatea de a concluziona și de a formula o cunoaștere. Sau, mai bine spus, tocmai pentru că interlocutorul va descoperi vanitatea cunoașterii sale, va descoperi în același timp adevărul său, adică, trecînd de la cunoaștere la el însuși, va începe prin a se pune pe sine sub semnul întrebării. Altfel spus, în dialogul „socratic”, adevărata întrebare care este în joc nu e cu privire la *lucrul despre care se vorbește*, ci la *cel care vorbește*, cum spune Nicias, un personaj al lui Platon²:

Nu știi, mi se pare, că acela care, prin părerile și, parcă, prin neamul său, se află aproape de Socrate și stă adesea cu el de vorbă este nevoit – chiar dacă mai înainte începe să discute despre altceva – să nu se oprească pînă nu ajunge, purtat de către șirul gândirii acestuia, să dea socoteală despre sine însuși, cum trăiește acum și care a fost existența sa trecută; iar atunci cînd a ajuns aici, Socrate nu-l va mai lăsa pînă nu va fi cercetat bine și frumos absolut totul [...]. Mă bucur să-i stau

1. *Theaitetos*, 150 d.

2. *Labes*, 187 e 6, trad. rom. Dan Slușanschi (187 e-188 a) în *Opere*, vol. I, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1974.

acestui om în preajmă și nu cred că este nici un rău dacă ne aducem aminte ceea ce fie că n-am făcut, fie că nu facem cum se cuvine; în plus, prin firea lucrurilor, acela care nu va fugi de aceste adevăruri va fi mai prevăzător în restul vieții sale.

Socrate îi determină pe interlocutorii săi să se examineze și să se înțeleagă pe ei înșiși. Ca un „tăun”¹, Socrate îi hărțuiește cu întrebări care îi pun în dificultate, îi obligă să devină atenți cu privire la ei înșiși, să se îngrijească de ei înșiși²:

O, preabunule, tu care ești atenian, din cetatea cea mai mare și mai vestită în înțelepciune și putere, nu ți-e oare rușine că de bani te îngrijești, ca să ai cât mai mulți, și cât mai multă glorie și cinstire, iar de cuget, și de adevăr, și de suflet ca să fie cât mai frumos, nu te îngrijești și nu-ți pasă?

Este vorba deci, nu atât de o punere în discuție a cunoașterii aparente pe care credem că o posedăm, ci de o punere în discuție a noastră și a valorilor ce ne guvernează propria noastră viață. Căci, la urma urmei, după ce a dialogat cu Socrate, interlocutorul său nu știe mai bine de ce face aceasta. El devine conștient de contradicțiile discursului său și de propriile sale contradicții interioare. Se îndoiește de el însuși. Ajunge, ca Socrate, să știe că nu știe nimic. Făcând însă aceasta, ia distanță de el însuși, se dedublează, o parte din el identificându-se din acest moment cu Socrate prin acordul mutual pe care Socrate îl pretinde interlocutorului în fiecare etapă a discuției. În el se produce o conștientizare de sine; se pune din nou în discuție pe sine.

Adevărata problemă nu este deci de a ști un lucru sau altul, ci de a fi într-o manieră sau în alta³:

Am lăsat deoparte cele rîvnite de mulțime – treburile bănești și administrarea bunurilor, însărcinarea de strateg, succesele oratorice în Adunare și tot felul de alte magistraturi, uneltiri și rivalități cîte sînt în cetate [...], ci, socotind că dacă mă duc la fiecare în parte îi fac cel mai mare bine, după cum spun,

1. *Apărarea lui Socrate*, 30 e.

2. *Ibid.*, 29 d-e, trad. rom. cit.

3. *Ibid.*, 36 c; trad. cit. 36 b-c, cu unele mici modificări pentru a urmări sensul textului.

m-am îndreptat spre această îndeletnicire, apucându-mă să-l conving pe fiecare dintre voi să nu se îngrijească de lucrurile sale, înainte de a se îngriji de *ceea ce este el*, ca să devină cât mai bun și mai înțelept.

Acest apel la „ființă”, Socrate îl exercită nu doar prin interogațiile sale, prin ironia sa, ci mai ales prin maniera lui de a fi, prin modul său de viață, prin chiar ființa sa.

Apelul «individului» către «individ»

A filosofa nu înseamnă, cum pretindeau sofistii, a dobândi cunoaștere sau o pricepere, o *sophia*, ci a ne pune în discuție pe noi înșine, pentru că avem sentimentul de a nu fi ceea ce ar trebui să fim. Aceasta va fi definiția filoso-fului, a omului iubitor de înțelepciune, în *Banchetul* lui Platon. Și acest sentiment ar proveni din faptul de a fi întâlnit o personalitate, Socrate, care, prin simpla sa prezență, îl obligă pe cel din apropierea lui să se pună din nou în discuție. Este ceea ce lasă să se înțeleagă Alcibiade la sfârșitul *Banchetului*. În acest elogiu al lui Socrate rostit de către Alcibiade apare, probabil pentru prima oară în istorie, reprezentarea Individului, dragă lui Kierkegaard, a Individului ca personalitate unică și inclasabilă. Există, în mod normal, spune Alcibiade¹, diferite tipuri în care putem rîndui indivizii; de exemplu, „marele general nobil și curajos”, ca Ahile în vremurile homerice, ca Brasidas, conducătorul spartan, printre contemporani; sau tipul „omului de stat elocvent și prudent”: Nestor în vremea lui Homer, Pericle în zilele noastre. Dar Socrate este imposibil de clasat. Nu îl putem compara cu nici un alt om, ci doar cu silenii și satiri. El este *atopos*: straniu, excentric, absurd, inclasabil, derutant. În *Theaitetos*, Socrate va spune despre el însuși: „Eu sînt în întregime derutant (*atopos*) și nu provoc decît *aporía* (perplexități)”².

Această personalitate unică are ceva fascinant, exercită un fel de atracție magică. Discursurile sale filosofice mușcă inima ca o viperă și provoacă în suflet, după cum spune

1. *Banchetul*, 221 c-d.

2. *Theaitetos*, 149 a.

Alcibiade. o stare de posedare, un delir și un entuziasm filosofic, adică o tulburare deplină¹. Trebuie să insistăm asupra acestui fapt². Socrate îi influențează pe cei care îl ascultă într-o manieră irațională, prin emoția pe care o provoacă, prin iubirea pe care o inspiră. Într-un dialog scris de un discipol al lui Socrate, Aischines din Sphettos, Socrate spune, referitor la Alcibiade, că dacă el, Socrate, nu este capabil să-l învețe ceva util pe Alcibiade (ceea ce nu e atât de uimitor, căci Socrate nu știe nimic), crede totuși că îl poate face mai bun, grație iubirii pe care o simte pentru el și în măsura în care trăiește alături de el³. În *Theages*, dialog atribuit eronat lui Platon, dar scris între 369 și 345 î.Hr.⁴, deci probabil pe când trăia Platon, un discipol îi spune lui Socrate că, fără să fi primit nici o învățătură de la dînsul nu progresează mai puțin cînd este în același loc și intră în contact cu el. Alcibiade din *Banchetul* spune și repetă că incantațiile lui Socrate au un efect tulburător asupra lui⁵:

Ajungeam să simt că nu mai pot trăi așa cum trăiam [...]. Mă face să recunosc că, avînd eu atîtea cusururi, ar trebui să am grijă de sufletul meu.

Nu înseamnă că Socrate ar fi mai elocvent și mai scilipitor decît alții. Din contră, spune Alcibiade, la prima impresie, discursurile sale par de-a dreptul ridicole⁶:

Tot vorbește despre catîri de povară, fierari, cizmari, tăbăcari și, vorbind despre ei, pare să spună mereu aceleași lucruri.

Se pare că aici Alcibiade ar face aluzie la argumentarea obișnuită a lui Socrate, pe care o regăsim în amintirile despre Socrate scrise de Xenofon⁷ și care constă în a se mira de faptul că, pentru a învăța meseria cizmarului, a dulgherului, a fierarului sau a călărețului, știm unde să

1. *Banchetul*, 215 c și 218 b.

2. Cf. A.M. Ioppolo, *Opinione e scienza*, Napoli, Bibliopolis, 1986, p. 163.

3. K. Döring, *Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates*, în „Hermes”, vol. 112, 1984, pp.16-30. De asemenea, C.W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, München, 1975, p. 233, n. 1.

4. *Theages*, 130 d, C.W. Müller, *op. cit.*, p. 128, n. 1.

5. *Banchetul*, 215 c-e, 216 a; ed. cit.

6. *Banchetul*, 221 e, ed. cit.

7. Xenofon, *Convorbiri memorabile*, IV, 4, 5.

căutăm un meșter, chiar și pentru a dresa un cal sau un bou, dar cînd este vorba de dreptate, nu știm încotro să ne îndreptăm. În textul lui Xenofon, sofistul Hippias remarcă faptul că Socrate repetă mereu „aceleași spuse despre aceleași subiecte”. El admite un astfel de fapt, cu atît mai mult cu cît aceasta îi permite să-l facă pe interlocutorul său să spună că el, Hippias, din contră, încearcă să enunțe mereu ceva nou, chiar dacă este vorba despre dreptate. Socrate voia să știe ce poate Hippias să spună nou asupra unui subiect care nu ar trebui să se schimbe, dar acesta refuză să răspundă înainte ca Socrate să-i fi făcut cunoscută întîi opinia sa despre dreptate:

De mult timp îți bați joc de alții, întrebîndu-i și combătîndu-i mereu, fără a da niciodată socoteală nimănui și fără a-ți expune opinia.

Și Socrate răspunde:

Nu încetez să dezvălui ceea ce mi se pare a fi drept. În loc să o fac prin vorbe, prefer să o realizez prin faptele mele.

Ceea ce înseamnă că, în cele din urmă, existența și viața omului drept sînt cele ce determină cel mai bine ce este dreptatea.

Individualitatea puternică a lui Socrate este cea care poate să trezească la conștiință individualitatea interlocutorilor săi. Dar reacțiile le sînt extrem de diferite. Tocmai am văzut bucuria pe care o resimțea Nicias de a fi pus în discuție de către Socrate. Dimpotrivă, Alcibiade, la rîndul lui, încearcă să reziste influenței sale: nu simte decît rușine față de el și, pentru a scăpa de această atracție, va dori uneori moartea acestuia. Altfel spus, Socrate nu poate decît să-l îndemne pe interlocutor să se cerceteze, să se pună la încercare. Deoarece se instituie un dialog care îl determină pe individ, cum spunea Nicias, să dea seama de sine însuși și de viața lui, este necesar pentru cel ce vorbește cu Socrate să accepte, precum acesta din urmă, să se supună exigențelor discursului rațional, adică exigențelor rațiunii. Cu alte cuvinte, grija față de sine, repunerea în discuție a propriei persoane nu se realizează decît printr-o depășire a individualității ce se înalță la nivelul universalității, reprezentat prin *logos*-ul comun celor doi interlocutori.

Cunoașterea lui Socrate : valoarea absolută a intenției morale

Întrevedem deci ceea ce poate fi cunoașterea lui Socrate, dincolo de ne-cunoașterea sa. El spune și repetă că nu știe nimic, că nu poate să-i învețe nimic pe alții, că ceilalți trebuie să gândească pe cont propriu, să descopere adevărul prin ei înșiși. Dar ne putem întreba, oricum, dacă nu există și o cunoaștere pe care Socrate a descoperit-o prin și în el însuși. Un fragment din *Apărare*¹ în care cunoașterea și necunoașterea sînt opuse, ne îngăduie să o presupunem. Socrate amintește ceea ce unii i-ar putea spune: „Oare nu ți-e rușine că ai făcut asemenea fapte pentru care te afli acum în primejdie de moarte?” Și formulează astfel ceea ce le-ar răspunde :

Omule, nu ai dreptate dacă-ți închipui că acela care poate fi cît de cît folositor trebuie să cîntărească sortii de moarte ori viață, ci nu să ia aminte la un singur lucru, ori de cîte ori făptuiește ceva, și anume dacă ceea ce face e drept sau nedrept și dacă e lucru vrednic de un om bun sau de un om rău.

În această perspectivă, ceea ce apare ca ne-cunoaștere este frica de moarte²:

Căci să te temi de moarte, cetățeni, nu este nimic altceva decît să-ți închipui că ești înțelept fără să fii; înseamnă să crezi că știi ceea ce nu știi. Căci nimeni nu știe ce este moartea și nici dacă nu e cumva cel mai mare bine pentru un om, dar toți se tem de ea ca și cum ar fi siguri că e cel mai mare rău. Iar acest fel de a gândi cum să nu fie tocmai prostia aceea vrednică de dispreț – de a crede că știi ceea ce nu știi?

Cît despre Socrate, el știe că nu știe nimic despre moarte ; în schimb, afirmă că știe ceva asupra altei chestiuni :

Dar a face nedreptăți și a nu te supune celui mai bun, fie el om sau zeu, știu că acestea sînt fapte rele și rușinoase. Așadar, de niște lucruri despre care nu știu dacă nu cumva sînt bune nu mă voi teme și nu voi fugi de ele mai degrabă decît de aceste lucruri despre care știu sigur că sînt rele.

1. *Apărarea lui Socrate*, 28 b.

2. *Ibid.*, 29 a-b; trad. rom. cit.

Este interesant de constatat că aici ne-cunoașterea și cunoașterea nu se referă la concepte, ci la valori: valoarea morții, pe de o parte, valoarea binelui moral și a răului moral, pe de altă parte. Socrate nu știe nimic cu privire la valoarea care trebuie atribuită morții, pentru că aceasta nu stă în puterea sa, deoarece experiența propriei morți îi scapă prin definiție. Dar știe valoarea acțiunii morale și a intenției morale, întrucât acestea depind de alegerea sa, de decizia sa, de angajamentul său; ele își au originea, prin urmare, în el însuși. Cunoașterea încă nu înseamnă o serie de propoziții, o teorie abstractă, ci certitudinea unei alegeri, a unei decizii, a unei inițiative; ea nu este doar o cunoaștere, ci e cunoaștere-a- ceea-ce-trebuie-preferat, deci a-ști-să-trăiești (*savoir-vivre*). Și această cunoaștere a *valorii* îl va călăuzi în discuțiile purtate cu interlocutorii săi¹:

Și dacă cineva dintre voi se va împotrivi și va spune că se îngrijește de sine, nu-l voi lăsa să plece îndată și nu mă voi îndepărta de el, ci-l voi întreba și-l voi cerceta și-l voi muștra, iar dacă mi se va părea că n-a dobândit virtutea dar spune că a dobândit-o, îl voi certa că pune foarte puțin preț pe cele mai însemnate lucruri și cel mai mare preț pe lucruri de nimic.

Această cunoaștere a valorii este extrasă din experiența interioară a lui Socrate, din experiența unei alegeri care îl implică în întregime. Prin urmare, aici încă nu există cunoaștere decât într-o descoperire personală provenind din interior. Această interioritate este de altfel întărită la Socrate de reprezentarea acestui *daimon*, a acestei voci divine care, va spune, vorbește în el și îl împiedică să facă anumite lucruri. Este dificil de precizat dacă este o experiență mistică sau o imagine mitică, dar putem observa în ea, în orice caz, o profilare a ceea ce se va numi mai târziu conștiință morală.

Așadar, se pare că Socrate a admis implicit că ar exista la toți oamenii o dorință înnăscută a binelui. Chiar în acest sens el se prezenta ca un simplu mamoș, al cărui rol s-ar limita la a-i face pe interlocutori să-și descopere posibilitățile lor interioare. Înțelegem astfel mai bine semnificația paradoxului socratic: nimeni nu este rău în mod voit²,

1. *Ibid.*, 29 e; trad. rom. cit.

2. Aristotel, *Etica Nicomahică*, VII, 3, 1145 b 21-27.

sau: virtutea înseamnă cunoaștere¹; el vrea să spună că, dacă omul săvârșește răul moral, o face deoarece crede că astfel descoperă binele, și dacă este virtuos, este pentru că știe cu întregul suflet și cu toată ființa sa unde este adevăratul bine. Rolul filosofului va consta deci în a permite interlocutorului să „realizeze”, în sensul cel mai tare al cuvântului, care este adevăratul bine și care este adevărata valoare. La temelia cunoașterii socratice se află iubirea binelui².

Conținutul cunoașterii socratice este deci, în mod esențial, „valoarea absolută a intenției morale” și certitudinea ce prilejuiește alegerea acestei valori. Evident, expresia este modernă. Socrate nu ar fi utilizat-o. Dar ea poate fi utilă pentru a sublinia întreaga deschidere a mesajului socratic. Într-adevăr, putem spune că o valoare e absolută pentru un om atunci când este gata să moară pentru ea. Este chiar atitudinea lui Socrate, atunci când e vorba de „ceea ce este binele suprem”, adică de dreptate, datorie și puritate morală. Repetă de multe ori în *Apărare*³ că preferă moartea și pericolul decât să renunțe la datoria și la misiunea sa. În *Criton*⁴, Platon își închipuie că Socrate face să vorbească legile Atenei, care îl fac să înțeleagă că, dacă încearcă să evadeze și să scape de condamnarea sa, va pricinui rău întregii cetăți, dând un exemplu de nesupunere în fața legilor: nu trebuie să pună propria viață mai presus de ceea ce e drept. Și, cum spune Socrate în *Phaidon*⁵:

Cred că acum de mult aceste oase și acești mușchi s-ar afla prin părțile Megarei sau Beoției, duse acolo de o anume concepție despre ce este mai bine, dacă n-aș fi avut încredințarea că e mai drept și mai frumos ca, în locul scăpării și al fugii, să mă supun pedepsei hotărâte de Cetate.

Această valoare absolută a alegerii morale apare și într-o altă perspectivă, când Socrate⁶ declară: „Pentru un om bun

-
1. Aristotel, *Etica Eudemică*, I, 5, 1216 b 6-8; Xenofon, *Convorbiri memorabile*, III, 9, 5.
 2. A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, p. 194, cu privire la așa-zisul intelectualism socratic: „Dialectica socratică unește indisolubil cunoașterea binelui și alegerea binelui”.
 3. *Apărarea lui Socrate*, 28 b și urm.
 4. *Criton*, 50 a.
 5. *Phaidon*, 98 e: trad. rom. Petru Creția în *Opere IV*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983.
 6. *Apărarea lui Socrate*, 41 d.

nu există nimic rău, nici în viață, nici în moarte”. Aceasta înseamnă că toate lucrurile care par rele în ochii oamenilor, moartea, boala, sărăcia, nu sînt rele pentru el. În viziunea lui, nu există decît un rău, păcatul moral, și nu există decît un singur bine, o singură valoare, anume voința de a face binele, ceea ce presupune că nu refuzăm a examina riguros, fără încetare, maniera sa de a trăi, pentru a vedea dacă este dirijată și inspirată de această voință de a face binele. Se poate spune, pînă într-un punct, că pe Socrate nu îl interesează să definească ceea ce poate fi conținutul teoretic și obiectiv al moralității, ceea ce trebuie făcut, ci să știe dacă vrea cu adevărat și în mod concret să facă lucrul considerat drept și bun – cum trebuie acționat. În *Apărare*, Socrate nu dă nici un motiv teoretic pentru a explica de ce se angajează să examineze propria sa viață și viața celorlalți. Se mulțumește să spună că poate da un sens vieții, fie datorită misiunii încredințate de zeu, fie printr-o luciditate și o rigoare față de sine însuși¹:

O viață care nu se supune pe sine cercetării nu merită să fie trăită.

Întîlnim aici, confuză și indistinctă încă, o anumită schiță a ideii ce va fi dezvoltată mai tîrziu, într-o cu totul altă problematică, de către Kant: moralitatea se constituie prin puritatea intenției care ghidează acțiunea, puritate ce constă în a conferi o valoare absolută binelui moral, renunțînd în întregime la interesul individual.

De altfel, totul dă de gîndit că această cunoaștere nu este dobîndită niciodată. Socrate nu încetează să supună cercetării nu doar pe ceilalți, ci pe sine însuși. Puritatea intenției morale trebuie să fie mereu reînnoită și restabilită. Schimbarea de sine nu este niciodată definitivă. Ea necesită o permanentă recucerire.

1. *Apărarea lui Socrate*, 38 a.

Grijă de sine, grijă de alții

Vorbind despre ciudățenia filosofiei, M. Merleau-Ponty¹ spunea că ea nu este „niciodată întru totul în lume, și totuși niciodată în afara lumii”. La fel și cu bizarul, inclasabilul Socrate. El nu e nici în lume, nici în afara lumii.

Pe de o parte, el presupune, în viziunea concetățenilor săi, o totală răsturnare a valorilor care li se par de neînțeles²:

Dacă vă spun că pentru un om e chiar cel mai mare bine să discute în fiecare zi despre virtute și despre celelalte lucruri cu privire la care m-ați auzit vorbind și supunându-mă pe mine și pe alții cercetării, în timp ce viața lipsită de această cercetare nu e trai de om, dacă vă spun toate acestea, mă veți crede cu atât mai puțin.

Concetățenii săi nu-i pot sesiza invitația de a repune în discuție toate valorile lor, întreaga lor manieră de a acționa, de a se îngriji de ei înșiși, decât ca o ruptură radicală de viața cotidiană, de obișnuințele și convențiile vieții curente, de lumea care le e familiară. Și, de altfel, această invitație de a se îngriji de sine nu era o chemare la detașarea de cetate, venind de la un om care era el însuși, într-un fel, în afara lumii, *atopos*, adică derutant, inclasabil, tulburător? Oare nu era Socrate, prin urmare, prototipul imaginii atât de răspândite și, de altfel, atât de false a filosofului, ce evită dificultățile vieții, refugiindu-se în conștiința sa împăcată?

Dar pe de altă parte, așa cum e conturat de Alcibiade în *Banchetul* lui Platon, precum și de Xenofon, de altfel, portretul lui Socrate ne dezvăluie, dimpotrivă, un om care participă din plin la viața cetății așa cum este ea, un om aproape obișnuit, de rînd, cu nevastă și copii, care se întreține cu toată lumea, în stradă, în case și gimnazii, un om de viață, în stare să bea mai mult decât toți ceilalți fără a fi amețit, un soldat curajos și rezistent.

Grija de sine nu se opune deci grijii față de cetate. Într-o manieră absolut remarcabilă, în *Apărarea lui Socrate* și în

1. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, 1965, p. 38.

2. *Apărarea lui Socrate*, 38 a, trad. cit.

Criton, ceea ce Socrate proclamă drept datoria sa, pentru care trebuie să sacrifice totul, chiar și viața, este supunerea față de legile cetății, aceste „Legi” personificate care, în *Criton*, îl îndeamnă pe Socrate să nu se lase pradă tentației de a evada din închisoare și de a fugi departe de Atena, făcându-l să înțeleagă că salvarea sa egoistă ar fi o nedreptate față de Atena. Această atitudine nu ține de conformism, căci Xenofon îi atribuie lui Socrate afirmația că ne putem „supune legilor dorind ca ele să se schimbe, așa cum servim în război dorind pacea”. Merleau-Ponty¹ a subliniat acest fapt: „Socrate are o manieră de a se supune care este o modalitate de a rezista”, se supune legilor pentru a dovedi, chiar în interiorul cetății, adevărul atitudinii sale filosofice și valoarea absolută a intenției morale. Prin urmare, nu trebuie să spunem, ca Hegel: „Socrate se refugiază în el însuși pentru a căuta dreptul și binele”, ci, precum Merleau-Ponty: „gîndea că nu poți fi drept de unul singur, deoarece a fi singur înseamnă a înceta să fii”².

Grija de sine este deci indisolubil legată de grija față de cetate și față de alții, cum vedem chiar din exemplul lui Socrate, a cărui unică rațiune de a fi este de a se ocupa de alții. Există la Socrate³ un aspect în același timp „misionar” și „popular”, pe care îl vom regăsi la unii filosofi ai epocii elenistice:

Sînt la dispoziția săracului și a bogatului în egală măsură [...]. Că sînt un om pe care Zeul l-a dăruit cetății, v-ați putea da seama și de aici: nu pare a fi lucru omenesc lipsa mea de grijă pentru toate ale mele [...] timp de atîția ani, faptul că m-am îndeletnicit în schimb cu treburile voastre, [...] dîndu-mi osteneala de a vă convinge să năzuiți spre virtute.

Astfel, Socrate este în același timp în afara lumii și în lume, depășind oamenii și lucrurile prin exigența sa morală și angajamentul pe care îl implică, amestecat cu oameni și lucruri, deoarece nu poate exista filosofie adevărată decît în cotidian. Și, în toată Antichitatea, Socrate va rămîne

1. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 44.

2. *Ibid.*, p. 48.

3. *Apărarea lui Socrate*, 32 b și 31 b, trad. cit.

astfel modelul filosofului ideal, a cărui operă filosofică nu constă decît în viața sa și în moartea sa¹. Cum scria Plutarh² la începutul secolului II d.Hr:

Majoritatea oamenilor își închipuie că filosofia constă în a discuta de la înălțimea unei tribune și a ține cursuri asupra textelor. Însă ceea ce scapă cu totul acestor oameni este filosofia neîntreruptă care este exercitată zi de zi într-o manieră perfect egală cu sine [...]. Socrate nu pregătea amfiteatre pentru auditoriu, nu se așeza la o catedră profesorală; nu avea un orar fix de discuții în care să se plimbe cu discipolii săi. Însă a filosofat rîzînd uneori de aceștia, bînd sau mergînd la luptă sau în Agora cu ei și, în sfîrșit, mergînd spre temniță și bînd otravă. A fost primul care a dovedit că, în orice timp și loc, în tot ce ni se întîmplă și în tot ce facem, viața de zi cu zi oferă posibilitatea de a filosofa.

-
1. A. Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, 2 Aufl., Göttingen, 1970, pp. 13-20.
 2. Plutarh, *Si la politique est l'affaire des vieillards*, 26, 796 d.

IV

Definiția filosofului în *Banchetul* lui Platon

Nu știm, bineînțeles, dacă s-a întâmplat ca Socrate, în discuțiile cu interlocutorii săi, să folosească termenul *philosophia*. Este probabil că, în orice caz, dacă s-a întâmplat să o facă, a utilizat cuvântul dându-i sensul curent în epocă, prin urmare l-a întrebuințat, cum se obișnuia de altfel, pentru a desemna cultura generală pe care sofiștii și alții puteau să o împărtășească elevilor lor. Întîlnim acest sens, de exemplu, în rarele utilizări ale cuvîntului *philosophia* pe care le găsim în *Convorbiri memorabile*, amintirile lui Socrate reunite de discipolul său Xenofon. De aici nu decurge mai puțin clar că Platon, în *Banchetul*, a dat cuvîntului „filosof”, deci și cuvîntului „filosofie”, un sens nou, sub influența personalității și a învățăturii lui Socrate.

Banchetul lui Platon

Ca și *Apărarea*, *Banchetul* este un monument literar închinat amintirii lui Socrate, un monument admirabil și abil construit, așa cum Platon știa să o facă atît de bine, împletind cu măiestrie teme filosofice cu simboluri mitice. La fel ca în *Apărare*, partea teoretică este redusă la minim: regăsim doar cîteva pagini de acest fel, extrem de importante de altfel, care se raportează la viziunea Frumuseții, iar partea esențială este consacrată descrierii modului de viață al lui Socrate, ce se va dovedi chiar modelul filosofului. Definiția filosofului¹ propusă în paginile dialogului nu va dobîndi decît ceva mai mult conținut.

Figura lui Socrate domină întregul dialog, prezentat ca o povestire a unui oarecare Aristodem, care istorisește cum

1. Asupra întrebuințărilor cuvîntului *philosophia* și a termenilor înrudiți la Platon, cf. M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe*, Paris, 1985.

Socrate i-a cerut să-l însoțească la banchetul oferit de poetul Agaton în cinstea victoriei sale la concursul de tragedie. Socrate sosește, de altfel, cu întârziere, căci a rămas multă vreme neclintit într-un loc, continuându-și meditațiile. În desfășurarea discursului pe care participanții la ospăț îl expun în onoarea lui Eros, intervenția lui Socrate este, numai ea, aproape la fel de lungă precum a tuturor celorlalți vorbitori la un loc. Atunci când, la sfârșitul banchetului, sosește Alcibiade, amețit, împodobit cu o cunună de iederă, însoțit de o flautistă, acesta din urmă va aduce un amplu elogiu lui Socrate, detaliind toate aspectele personalității lui. Și în ultimele rînduri ale lucrării, personajul Socrate rămîne singur, treaz și liniștit, în mijlocul convivilor săi adormiți, deși băuse mai mult decît ceilalți.

Doar Agaton, Aristofan și Socrate erau treji și beau dintr-o cupă mare, pe care și-o tot treceau de la stînga spre dreapta. Socrate stătea de vorbă cu ei. [...] Căuta să-i convingă pe ceilalți doi, pas cu pas, că cine e în stare să alcătuiască tragedii poate alcătui și comedii. [...] A adormit întîi Aristofan, apoi, cînd s-a făcut de tot lumină, și Agaton. Socrate [...] s-a ridicat și a plecat. S-a dus la Liceu și, după ce și-a făcut baia, și-a petrecut ziua ca pe oricare altă zi.

Acest final al dialogului i-a făcut pe poeți să viseze. Ne gîndim aici la versurile lui Hölderlin¹ despre înțeleptul ce știe să suporte intensitatea fericirii datorite de zeu:

Fiecărui după măsura sa. Grea este povara nenorocirii, mai grea încă fericirea. A existat totuși un înțelept care știa să rămînă treaz la banchet, de la amiază pînă la miezul nopții, și pînă la primele licăriri ale zorilor.

Cu aceeași liniște, remarcă Nietzsche², părăsea un banchet și știa să treacă pragul morții:

S-a dus la moarte cu liniștea cu care, după descrierea lui Platon, a părăsit ultimul dintre comeseni banchetul, la primele licăriri ale zorilor, spre a începe o zi nouă; în timp ce, în urma lui,

1. Hölderlin, *Rinul* (trad. rom. Ștefan Aug. Doinaș și Virgil Nemoianu, Ed. Minerva, București, 1977, p. 301: „Dar fiecare cu măsura sa/căci greu e de purtat/Nefericirea; însă și mai grea e fericirea./Un înțelept însă ar izbuti/De la amiază pînă-n miez de noapte/Și pînă la ivirea zorilor/Să se păstreze treaz la masa plină”).
2. Fr. Nietzsche, *Nașterea tragediei*, § 13 (a se vedea și trad. de Ion Dobrogeanu-Gherea și Ion Herdan, Ed. Pan, 1992, pp. 68-69).

pe bănci și pe podea, tovarășii săi adormiți rămân să-l viseze pe Socrate, eroticul adevărat. Moartea lui Socrate a devenit noul ideal, nebănuit pînă atunci. al nobilului tineret grec.

După cum bine a arătat D. Babut¹, cele mai mici detalii își au importanța lor în construirea dialogului destinat totodată înfățișării și idealizării lui Socrate. Tovărășia băutorilor a indicat un plan ce determină, în același timp, maniera în care se va bea și tema discursurilor ce vor trebui pronunțate de fiecare dintre participanți. Subiectul lor va fi Iubirea. Povestind banchetul la care a asistat Socrate, dialogul va raporta modul în care convivii s-au achitat de sarcina lor, în ce ordine s-au succedat discursurile și ceea ce au spus diferiții vorbitori. După D. Babut, primele cinci discursuri, ale lui Phaidros, Pausanias, Eriximah, Aristofan și Agaton, printr-o înaintare dialectică, pregătesc elogiul adus Iubirii de Diotima, preoteasa din Mantineea, ale cărei spuse le va cita Socrate, atunci cînd îi va veni rîndul.

De la un capăt la celălalt al dialogului, dar mai ales în discursul Diotimei și în cel al lui Alcibiade, se observă că trăsăturile figurii lui Eros și cele ale figurii lui Socrate tind să se confunde. Și, în cele din urmă, dacă se împletesc atît de strîns, motivul este că Eros și Socrate personifică, unul într-o manieră mitică, celălalt în mod istoric, figura filosofului. Acesta este sensul profund al dialogului.

Eros, Socrate și filosoful

Elogiul adus de Socrate lui Eros este cu certitudine compus după maniera specifică socratică. Aceasta înseamnă că Socrate nu va alcătui, precum/ceilalți comeseni, un discurs în care să afirme că Iubirea are o trăsătură sau alta. Nu va vorbi el însuși, întrucît nu știe nimic, ci îi va face să vorbească pe ceilalți, în primul rînd pe Agaton, cel care aduce elogiul Iubirii înaintea sa și care, mai ales, declară că Iubirea este frumoasă și grațioasă. Socrate începe deci

1. D. Babut, *Peinture et dépassement de la réalité dans le Banquet de Platon*, in „Revue des études anciennes”, vol. 82, 1980, pp. 5-29, articol reluat în *Parerga. Choix d'articles de D. Babut*, Lyon, 1994, pp. 171-196.

prin a-l întreba pe Agaton dacă iubirea este dorință a ceea ce posedăm sau a ceea ce nu posedăm. Dacă trebuie să admitem că iubirea este dorință a ceea ce nu posedăm și dacă iubirea este dorință a frumuseții, nu sîntem obligați să conchidem că ea nu poate fi frumoasă, întrucît nu posedă frumusețea? După ce l-a constrîns pe Agaton să admită această poziție, Socrate nu-și va expune el însuși teoria despre Iubire, ci va povesti ceea ce i-a dat de înțeles, cu privire la Iubire, Diotima, preoteasa din Mantineea, într-o discuție pe care a purtat-o odinioară cu ea. Deoarece este relativă la altceva, la altceva care îi lipsește, Iubirea nu poate fi un zeu, cum au gîndit, pe nedrept, toți ceilalți comeseni ce au făcut pînă la el elogiul Iubirii; Eros nu e decît un *daimon*, o ființă intermediară între zei și oameni, între nemuritori și muritori¹. Nu e vorba aici de o poziție mijlocie între două ordine de realități opuse, ci o situație de mijlocitor: demonul este în raport cu zeii și cu oamenii, joacă un rol în inițierile în mistere, în incantațiile care vindecă relele sufletului și ale trupului, în veștile ce vin de la zei la oameni, atît în stare de veghe, cît și în somn. Pentru a-l face mai bine să înțeleagă această reprezentare a lui Eros, Diotima² îi propune lui Socrate o poveste mitică despre nașterea acestui demon. De ziua nașterii Afroditei, era un banchet la zei. La sfîrșitul mesei, Penia, adică „Sărăcia”, „Lipsa”, s-a apropiat pentru a cerși. Poros, adică „Înstăritul”, „Bogatul”, „Răzbătătorul” dormea atunci îmbătat de nectar, în grădina lui Zeus. Penia s-a întins lîngă acesta, în scopul de a scăpa de sărăcie avînd un copil de la el. Astfel l-a conceput pe Eros. După Diotima, natura și caracterul Iubirii se explică prin această origine. Concepută în ziua de naștere a Afroditei, este îndrăgostită de Frumusețe. Fiu al Peniei, este sărac, nevoiaș, cerșetor. Fiu al lui Poros, este șiret și inventiv.

Descrierea mitică făcută de Diotima, într-o manieră foarte iscusită și plină de umor, se aplică în același timp lui Eros, lui Socrate și filosofului. În primul rînd, lui Eros cel nevoiaș:

El este veșnic sărac și departe de a fi gingaș și frumos, așa cum și-l închipuie cei mai mulți. Dimpotrivă, este lipsit de

1. *Banchetul*, 202 e.

2. *Ibid.*, 203 a și urm.

gingășie, ponosit și desculț, nu are sălaș, ci doarme pe pământul gol și sub cerul gol, întinzându-se pe la praguri și pe margini de drum.

De asemenea însă, vrednic fiu al lui Poros, acest Eros iubitor este un „vânător periculos”:

El urzește curse sufletelor nobile, îndrăzneț, obraznic, răbdător, fără încetare pe cale de a găsi un șiretlic, dorind să fie priceput, plin de resurse, «filosofînd» tot timpul vieții sale, vrăjitor temut, vraci și sofist.

Dar descrierea se potrivește și lui Socrate, care este, și el, un astfel de îndrăgostit, de vânător calic¹. La sfîrșitul dialogului, Alcibiade l-a descris, amintind participarea lui la expediția militară de la Potideea, expus frigului iernii, cu picioarele goale, îmbrăcat cu o manta obișnuită care abia dacă îl proteja. La începutul dialogului, aflăm că pentru a merge la banchet, Socrate, în mod neobișnuit, s-a îmbăiat și s-a încălțat. Picioarele goale și mantaua ponosită erau tema preferată a poezilor comici². Și Socrate, așa cum e prezentat de comicul Aristofan în *Norii*³, este un vrednic fiu al lui Poros: „Îndrăzneț, bun vorbitor, obraznic, fără rușine [...] niciodată fără replică, un adevărat vulpoi”. În elogiul adus lui Socrate, Alcibiade face de asemenea aluzie la lipsa lui de rușine și, încă înaintea sa, la începutul dialogului, Agaton o menționează și el⁴. Pentru Alcibiade, Socrate este un adevărat magician⁵, care vrăjește sufletele cu spusele sale. Cît despre vigoarea lui Eros, o regăsim în portretul făcut de Alcibiade războinicului Socrate: îndură frigul, foamea, teama, fiind în stare să suporte la fel de bine vinul și lipsurile⁶.

Or, acest portret al lui Eros-Socrate este în același timp portretul filosofului, în măsura în care, fiu al lui Poros și al Peniei, Eros este sărac și lipsit de toate, știind însă, datorită

-
1. *Banchetul*, 174 a, 203 c-d și 220 b; trad. cit. Cf. V. Jankélévitch, *L'Ironie*, pp. 122-125, *Ironia*, trad. rom. Florica Drăgan și V. Fanache, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1994, p. 154.
 2. Găsim exemple cu privire la aceasta în Diogenes Laertios, *Viețile și doctrinele filosofilor*, II, 27-28.
 3. Aristofan, *Norii*, 445 și urm.
 4. *Banchetul*, 175 e și 221 e.
 5. *Ibid.*, 215 c.
 6. *Ibid.*, 220 a-d.

iscușinței sale, să echilibreze sărăcia, lipsa și deficiența. Pentru Diotima, Eros este deci filo-sof, întrucît se află la mijloc între *sophia* și ignoranță. Platon¹ nu definește aici ce înțelege prin înțelepciune. El lasă doar să se înțeleagă că e vorba de o stare transcendentă deoarece, în viziunea sa, numai zeii sînt într-adevăr înțelepți². Se poate admite că înțelepciunea reprezintă perfecțiunea cunoașterii identificată cu virtutea. Însă, cum am spus deja și cum voi mai repeta³, în tradiția greacă, cunoașterea sau *sophia* este mai puțin o cunoaștere pur teoretică, cît o pricepere, o iscușință în viață, și îi vom recunoaște urma în maniera de a trăi – nu în cunoașterea teoretică – a filosofului Socrate, pe care Platon o evocă în *Banchetul*.

După cum spune Diotima, există două categorii de ființe care nu filosofează: zeii și înțelepții, întrucît ei chiar sînt înțelepți, și necunoscătorii, căci ei cred că sînt înțelepți:

Nici unul dintre zei nu este un iubitor de înțelepciune (*sophos*), el chiar fiind aceasta; așa cum nimeni nu dorește să aibă ce are, nici cunoscătorul nu mai are nevoie de cunoaștere. Pe de altă parte, nici necunoscătorii nu sînt iubitori de cunoaștere și nu doresc să fie înțelepți. Pentru că tocmai în asta stă răul necunoașterii, în faptul că cineva care nu este înzestrat cu minte și, îndeobște, nu este un om cu mari însușiri socotește că nu-i lipsește nimic, iar cel care crede asta nici nu rîvnește să dobîndească nimic.

Dar Socrate întreabă atunci: „În aceste condiții, cine sînt, Diotima, cei care filosofează, de vreme ce nu sînt nici înțelepți, nici neștiutori?” Diotima răspunde:

Aceștia sînt cei care se află la mijloc între cele două, și Eros este unul dintre ei. Într-adevăr, înțelepciunea se numără printre lucrurile cele mai frumoase. Or, Eros este iubitor de frumos. Astfel că Eros trebuie să fie neapărat un iubitor de înțelepciune (filo-sof) și, ca atare, intermediar între înțelept și neștiutor. Dar chiar obîrșia lui este cauza acestui fapt: tatăl său este înțelept (*sophos*) și descurcăreț, mama sa în încurcătură și neajutorată.

Recunoaștem aici, prin urmare, sub trăsăturile lui Eros, nu doar filosoful, ci chiar pe Socrate, care aparent nu știa

1. *Banchetul*, 203 și urm.

2. Cf. *Phaidros*, 278 d.

3. Cf. p. 45 și p. 296.

nimic, la fel ca necunoscătorii, dar care, în același timp, era conștient că nu știa nimic : era deci diferit de ignoranți, prin faptul că, fiind conștient de neștiința sa, dorea să cunoască, deși, așa cum am văzut¹, reprezentarea sa despre cunoaștere era esențial diferită de cea tradițională. Socrate sau filosoful este deci Eros : lipsit de înțelepciune, frumusețe, bine, iubește înțelepciunea, frumusețea, binele. El este Eros, adică Dorința, dar nu o dorință pasivă și nostalgică, ci una tumultoasă, demnă de acest „vânător temut” care este Eros.

Aparent, nimic mai simplu și mai natural decât această situație intermediară a filosofului. El se află la mijloc între cunoaștere și ignoranță. Putem crede că îi va fi de ajuns să-și practice activitatea de filosof pentru a depăși definitiv ignoranța și a atinge înțelepciunea. Dar lucrurile sînt mult mai complexe.

De fapt, în spatele acestei opoziții între înțelepți, filosofi și neștiutori se întinde o schemă logică de diviziune a conceptelor care este deosebit de riguroasă și nu îndreptățește o perspectivă atît de optimistă. Diotima i-a opus, într-adevăr, pe înțelepți cu cei lipsiți de înțelepciune, adică a făcut o opoziție de *contradicție* ce nu admite nici un intermediar : ești înțelept sau nu ești, nu există cale de mijloc. Din acest punct de vedere, nu putem spune că filosoful este un intermediar între înțelept și ne-înțelept, căci dacă nu este „înțelept”, este cu necesitate și cu siguranță „ne-înțelept”. Îi este sortit să nu atingă niciodată înțelepciunea. Însă Diotima a instituit o diviziune a ne-înțelepților : există cei inconștienți de ne-înțelepciunea lor, adică propriu-zis necunoscătorii, și cei conștienți de ne-înțelepciunea lor, și anume filosofii. De această dată, putem considera că în categoria ne-înțelepților, neștiutorii, inconștienți de lipsa lor de înțelepciune, sînt contrarul înțelepților și, din această perspectivă, conform acestei opoziții de *contrarietate*, filosofii sînt intermediari între înțelepți și neștiutori, în măsura în care sînt ne-înțelepți conștienți de propria lor ne-înțelepciune : nu sînt deci nici înțelepți, nici necunoscători. Această diviziune este paralelă alteia, foarte obișnuită în școala lui Platon, distincția între „ceea ce este

1. Cf. pp. 61 și urm.

bun” și „ceea ce nu este bun”. Între aceste două noțiuni nu există termen mediu, întrucât este în joc o opoziție de contradicție. Dar, în cadrul a ceea ce nu e bun, putem distinge între ceea ce nu e nici bun, nici rău și ceea ce este rău. De această dată, opoziția de contrarietate între bun și rău se va constitui și va exista un intermediar între ei, anume ceea ce e „nici bun, nici rău”¹. Aceste scheme logice aveau o deosebită importanță în școala lui Platon². De fapt, ele serveau la deosebirea lucrurilor ce nu suportă un mai mult sau mai puțin și a celor susceptibile de grade de intensitate. Înțeleptul sau ceea ce e bun sînt realități absolute. Ele nu admit variații: nu poate exista ceva mai mult sau mai puțin înțelept, mai mult sau mai puțin bun. Însă ceea ce e intermediar, „nici bun, nici rău” sau „filosoful”, este susceptibil de mai mult sau mai puțin: filosoful nu va atinge niciodată înțelepciunea, dar poate înainta către ea. Filosofia nu este deci, conform dialogului *Banchetul*, înțelepciune, ci un mod de viață și un discurs determinate de ideea înțelepciunii.

O dată cu *Banchetul*, etimologia cuvîntului *philosophia*, „iubire, dorință de înțelepciune”, devine astfel chiar programul filosofiei. Putem spune că, o dată cu Socrate din *Banchetul*, filosofia dobîndește definitiv în istorie o tonalitate în același timp ironică și tragică. Ironică, întrucît adevăratul filosof va fi întotdeauna cel care știe că nu știe nimic, că nu este înțelept, fiind prin urmare nici înțelept, nici ne-înțelept, neavîndu-și locul nici în lumea necunoscătorilor, nici în lumea înțelepților, nici cu totul în lumea oamenilor, nici în cea a zeilor, de nedeterminat deci, fără nici un căpătîi, ca Eros și Socrate. Tragic, de asemenea, căci această ființă stranie este torturată și sfîșiată de dorința de a atinge acea înțelepciune ce-i scapă și pe care o iubește. Precum Kierkegaard³, creștinul ce voia să fie creștin, știind însă că numai Hristos este creștin, filosoful știe că nu-și poate atinge modelul și că nu va fi niciodată întru totul ceea ce dorește. Platon instaurează astfel o

1. Platon, *Lysis*, 218 b.

2. H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971, pp. 174-175, 229-230.

3. S. Kierkegaard, *L'Instant*, 10, în *Oeuvres complètes*, vol. XIX, pp. 300-301.

distanță insurmontabilă între filosofie și înțelepciune. Prin urmare, filosofia se definește prin ceea ce îi lipsește, adică printr-o normă transcendentă care îi scapă, posedînd-o totuși într-o oarecare manieră, după celebra formulă pascaliană, atît de platoniciană: „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit”¹. Plotin² va spune: „Cel ce ar fi în întregime lipsit de bine nu ar căuta niciodată binele”. De aceea Socrate din *Banchetul* apare drept cel ce pretinde că nu posedă nici o cunoaștere și, totodată, o ființă a cărei manieră de a trăi o admirăm. Căci filosoful nu este doar un intermediar, ci un mijlocitor, precum Eros. El revelează oamenilor ceva din lumea zeilor, din lumea înțelepciunii. Seamănă cu acei silenii³ care, din exterior, par grotești și caraghioși, dar care, cînd sînt deschiși, dezvăluie niște statui de zei. Astfel se face că Socrate, prin viața sa și discursurile sale, ce au un efect magic și demonic, îl constrînge pe Alcibiade să se interogheze cu privire la propriul său mod de a fi și să recunoască faptul că viața pe care o duce nu merită să fie trăită, dacă se comportă așa cum o face el. Să observăm în treacăt, urmîndu-l pe L. Robin⁴, că însuși *Banchetul*, adică opera literară cu acest titlu scrisă de Platon, este asemenea lui Socrate, și el un silen sculptat care, prin ironie și umor, ascunde cele mai profunde concepții.

Astfel, nu doar figura lui Eros este devalorizată și demistificată în *Banchetul*, coborîta de la rangul de zeu la cel de *daimon*, ci și figura filosofului, care nu mai e omul ce primește de la sofisti o știință gata constituită, ci unul conștient de deficiența sa, ca și de dorința ce se află în el, și care îl conduce spre frumos și bine.

Filosoful ce devine conștient de el însuși în *Banchetul* apare deci, precum Socrate descris mai sus⁵, ca nefiind nici întru totul în lume, nici în afara lumii. Cum bine a putut observa Alcibiade în timpul expediției din Potideea,

1. B. Pascal, *Pensées*, § 553 Brunschvicg (Classiques Hachette) (*Cugetări*, trad. George Iancu Ghidu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1992, p. 375).

2. Plotin, *Enn.*, III, 5(50), 9, 44; p. 142 Hadot

3. *Banchetul*, 215 b-c.

4. L. Robin, p. CV, n. 2, în Platon, *Le Banquet*, Paris, 1981 (1^{re} éd. 1929).

5. Cf. mai sus, pp. 65 și urm.

Socrate are capacitatea de a rămîne fericit în toate împrejurările, de a reuși, de-a lungul expediției militare din Potideea, să profite de belșug atunci cînd e cazul și să-i depășească pe toți ceilalți în arta de a bea fără a se ameți și suportînd totuși cu curaj foamea și setea, în timpul foametei, simțindu-se în largul său și cînd nu avea nimic de mîncare, și cînd avea din belșug, îndurînd cu ușurință frigul, netemîndu-se de nimic, dovedind un remarcabil curaj în luptă. Este indiferent la toate lucrurile care îi atrag pe oameni, frumusețe, bogăție sau un avantaj oarecare, părăindu-i-se fără valoare. Totodată însă, se poate adînci cu totul în meditație, îndepărtîndu-se de cele ce îl înconjoară. În timpul expediției din Potideea, tovarășii săi de arme l-au văzut reflectînd, drept și nemișcat, de-a lungul unei zile întregi. Acesta este și începutul dialogului și astfel se explică întîrzierea sa la banchet. Poate că Platon a vrut să se înțeleagă că Socrate a fost inițiat de preoteasa din Mantineea în misterele iubirii și că a învățat să vadă adevărata frumusețe; cel ce a dobîndit o asemenea viziune va duce, spune preoteasa din Mantineea, singurul mod de viață care merită să fie trăit și va dobîndi din această manieră perfecțiunea (*arete*), virtutea adevărată¹. Filosofia apare de această dată – vom repeta acest lucru² – ca o experiență de iubire. Astfel, Socrate se dovedește o ființă care, nefiind un zeu, căci apare de la început ca un om obișnuit, este totuși superior oamenilor: este un *daimôn*, amestec de divinitate și umanitate; dar un asemenea amestec nu e de la sine înțeles, ci este legat necesar de o ciudățenie, aproape de un dezechilibru, de un dezacord intern.

Această definiție a filosofului din *Banchetul* va avea o importanță hotărîtoare în întreaga istorie a filosofiei. Pentru stoici, de exemplu, în același fel ca și pentru Platon, filosoful este, prin esența sa, diferit de înțelept și, din perspectiva acestei opoziții de contradicție, filosoful nu se distinge de marea masă a muritorilor. Puțin contează, vor spune stoicii, dacă ne aflăm la un cot sau la cinci sute de brațe sub apă, nu sîntem mai puțin uzi³. Există, într-un fel, o diferență de esență între înțelept și ne-înțeleptul capabil

1. *Banchetul*. 211 d-212 a.

2. Cf. mai jos, pp. 97 și urm.

3. Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, III, 14, 48.

de mai mult sau mai puțin, în vreme ce înțeleptul corespunde unei perfecțiuni absolute ce nu suportă grade. Dar faptul că filosoful este ne-înțelept nu înseamnă că nu ar mai fi nici o diferență între el și ceilalți oameni. El este conștient de starea sa de ne-înțelepciune, dorește înțelepciunea, încearcă să înainteze spre înțelepciunea care, pentru stoici, este un fel de stare transcendentă pe care nu o putem atinge decât printr-o mutație bruscă și neașteptată. De altfel, înțeleptul nu există deloc sau doar foarte rar. Filosoful poate deci progresa, dar întotdeauna în interiorul ne-înțelepciunii. El tinde spre înțelepciune, dar asimptotic, fără a o putea întâlni vreodată.

Celelalte școli filosofice nu vor avea o doctrină la fel de precisă cu privire la distincția între filosofie și înțelepciune, dar, în general, înțelepciunea va apărea ca un ideal ce ghidează și atrage filosoful și, mai ales, filosofia va fi considerată drept un exercițiu al înțelepciunii, prin urmare ca practicare a unui mod de viață. Această idee va supraviețui chiar pînă la Kant¹ și va fi implicită la toți gânditorii care definesc filosofia prin etimologia sa, ca iubire de înțelepciune. Ceea ce filosofii și-au însușit mai puțin din modelul lui Socrate din *Banchetul* sînt ironia și umorul său, atît de vizibile la un Socrate dansînd din *Banchetul* lui Xenofon². Au fost lipsiți, conform tradiției, de cele de care ar fi avut mai mare nevoie. Nietzsche³ a resimțit din plin acest fapt:

Socrate este superior fondatorului creștinismului prin surîsul ce-i nuanțează seriozitatea și prin acea *înțelepciune plină de bună dispoziție* care este cea mai frumoasă stare a sufletului omenesc.

Isocrate

Opoziția între filosofie și înțelepciune se regăsește de altfel la unul din contemporanii lui Platon, oratorul Isocrate. De la prima privire, se constată la el o evoluție a concepției despre filosofie, în raport cu epoca sofistilor⁴:

1. Cf. mai jos, pp. 246-292.

2. Xenofon, *Banchetul*, II, 17-19.

3. Fr. Nietzsche, *Omenesc, prea omenesc. Călătorul și umbra sa*, § 86. (a se vedea și trad. de Otilia-Ioana Petre, Antet, 1996).

4. Isocrate, *Panegiric*, § 47.

Filosofia [...] care ne-a format în vederea acțiunii, a introdus blîndețea în raporturile noastre reciproce, a deosebit relele provocate din ignoranță de cele făcute conform necesității, ne-a învățat să le evităm pe primele și să le suportăm pe celelalte cu curaj, această filosofie a fost deci dezvăluită de către cetatea noastră.

Filosofia este întotdeauna onoarea și mîndria Atenei, însă conținutul său s-a schimbat considerabil. În descrierea lui Isocrate, nu e vorba doar de cultură generală și științifică, ci de o formare a vieții, care transformă raporturile umane și ne întărește împotriva nenorocirilor. Dar îndeosebi Isocrate¹ instituie o distincție hotărîtoare între *sophia* (sau *episteme*) și *philosophia*:

Fiindcă firii omenești nu i-a fost dat să dobîndească o știință (*episteme*) pe care, stăpînind-o, am ști ce trebuie să facem și ce trebuie să vorbim, eu socotesc înțelepți (*sophoi*) pe aceia care în cele mai multe cazuri pot să găsească soluția cea mai bună prin părerile lor, iar filosofi (*philosophoi*) pe aceia care-și petrec timpul cu studiile în care vor dobîndi foarte repede o dispoziție sufletească proprie gîndirii.

Isocrate distinge deci de la început între o înțelepciune ideală, *episteme*, înțeleasă ca o pricepere desăvîrșită în conduita de viață, întemeiată pe o putere de judecare infailibilă, și o înțelepciune practică (*sophia*) care este o pricepere dobîndită printr-o temeinică educare a judecării, ce permite posibilitatea de a lua decizii potrivite, dar ipotetice, în situații de orice fel, apoi chiar formarea judecării, care nu este altceva decît filosofia. Este vorba, de altfel, despre un alt tip de filosofie decît cea a lui Platon. S-ar putea vorbi de umanism în sensul clasic al cuvîntului. „Isocrate este adînc convins că putem deveni mai buni învățînd să vorbim bine”, cu condiția de a trata „subiecte nobile, frumoase, ce servesc umanitatea și interesul general”². Astfel, pentru el, filosofia este indisolubil, arta de a vorbi și de a trăi bine.

1. Isocrate, *Schimbul* § 271 (trad. de A. Marin, în *Pagini alese din oratorii grece*, I, Ed. pt. lit., Buc., 1969).

2. L. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, pp. 16-18.

—

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

PARTEA A DOUA

Filosofia ca mod de viață

—

V

Platon și Academia

Prin urmare, *Banchetul* lui Platon a imortalizat figura lui Socrate ca filosof, și anume ca om care încearcă, atât prin discursul, cât și prin modul său de viață, să se apropie și să-i determine și pe ceilalți să se apropie de această manieră de a fi, de această stare ontologică transcendentă care este înțelepciunea. Filosofia lui Platon și, pe urmele sale, toate filosofii Antichității, chiar și cele mai îndepărtate de platonism, vor avea deci în comun particularitatea de a lega strâns, în această perspectivă, discursul filosofic și modul de viață filosofic.

Filosofia ca formă de viață în Academia lui Platon

Intenția educativă

Trebuie să revenim la legătura strânsă dintre Socrate și Eros, filosoful și iubirea, din *Banchetul* lui Platon. Iubirea apare, de fapt, nu doar ca dorința înțelepciunii și a binelui, ci drept dorința de a rodi, adică de a atinge nemurirea prin intermediul faptelor. Altfel spus, iubirea este creatoare și roditoare. Există două tipuri de fecunditate spune Diotima¹, cea a trupului și cea a sufletului. Cei a căror rodnicie rezidă în trup încearcă să devină nemuritori zămisbind copii, cei a căror rodnicie rezidă în suflet încearcă să devină nemuritori printr-un produs al minții, fie el literar sau tehnic. Dar cel mai înalt rod al minții îl constituie stăpânirea de sine și dreptatea, necesară pentru rânduirea cetăților și a altor așezări. Mai mulți istorici au văzut aici, în această menționare a „așezărilor”, o aluzie la fondarea de către Platon a școlii sale, căci, în rîndurile următoare, el

1. *Banchetul*, 208 e.

dă de înțeles limpede că rodnicia despre care vrea să vorbească este cea a educatorului, care, precum Eros, fiul lui Poros, este „plin de resurse” (*euporei*), „pentru a vorbi despre virtute, pentru a spune la ce feluri de lucruri trebuie să se gândească omul vrednic și cu ce trebuie să se îndeletnicească el”¹. În *Phaidros*, Platon va vorbi despre „însămînțarea spiritelor”, de

[...] semănarea cuvîntărilor care au în ele o sămînță din care, o dată semănată în alți oameni, cu alte firi, încolțesc alte rostiri, capabile [...] să conducă la cel mai înalt grad de fericire dată ființei omenești².

L. Robin³ a rezumat aceste teme platoniciene în felul următor:

Sufletul roditor nu poate zămisli și rodi decît prin legătura sa cu un alt suflet, în care să fi fost recunoscute calitățile necesare; și această legătură nu se poate institui decît prin rostirea vie, prin discuțiile de zi cu zi ce presupun o viață în comun, organizată în vederea scopurilor spirituale și pentru un viitor nedefinit, adică o școală filosofică, așa cum a conceput-o Platon pe a sa, în prezent și pentru continuitatea tradiției.

Deslușim astfel un alt aspect decisiv al noii definiții a filosofiei propuse de Platon în *Banchetul* și care va marca într-o manieră hotărîtoare viața filosofică a Antichității. Filosofia nu se poate realiza decît prin comunitatea de viață și dialogul dintre maestru și discipol în cadrul unei școli. Multe secole mai târziu, Seneca⁴ va ridica încă în slăvi importanța filosofică a vieții în comun:

Totuși mai folositor decît slova scrisă ți-ar fi cuvîntul viu și contactul personal. Trebuie să ai lucrurile în fața ochilor, mai întîi fiindcă oamenii se încred mai degrabă în cele ce văd decît în cele ce aud și, apoi, calea învățăturilor e lungă, iar a exemplelor scurtă și sigură. Cleante n-ar fi întruchipat un al doilea Zenon, dacă l-ar fi ascultat numai; el a trăit însă alături de dînsul, i-a pătruns tainele, a văzut dacă-și duce viața, potrivit cu învățătura lui. Platon și Aristotel și toată mulțimea

1. *Banchetul*, 209 b-c (trad. cit).

2. *Phaidros*, 277 a (trad. rom. Gabriel Liiceanu în *Opere IV*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983).

3. L. Robin, notă în Platon, *Le Banquet*, Paris, 1981 (1^{re} éd. 1929), p. XCII.

4. Seneca, *Scrisori către Lucilius*, cartea I, Scrisoarea a VI-a, trad. rom. Gheorghe Guțu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1967.

de filosofi care aveau să apuce apoi pe căi deosebite au dobândit mai mult din felul de viață al lui Socrate decât din cuvintele lui. Pe Metrodor, pe Hermarh, pe Polyenus nu școala lui Epicur i-a făcut oameni mari, ci împreună viațuire cu dînsul.

Este adevărat – și o vom repeta – că Platon nu este singurul ce a întemeiat o instituție școlară consacrată educației filosofice în această epocă. Alți discipoli ai lui Socrate – Antistene, Eucleides din Megara, Aristip din Cyrene – sau un personaj ca Isocrate au făcut-o în același timp cu el, dar Academia lui Platon va avea un răsunset considerabil atît în vremea sa, cît și pentru posteritate, prin calitatea membrilor săi și perfecțiunea organizării sale. În întreaga istorie ulterioară a filosofiei vom regăsi amintirea și imitarea acestei instituții, a discuțiilor și dezbaterilor care au avut loc aici¹. „Academie”, căci activitățile de școală se desfășurau în săli de întîlnire aflate într-un gimnaziu din împrejurimile Atenei, numit chiar Academie, și deoarece Platon a dobândit, în apropierea acestui gimnaziu, o mică proprietate unde membrii școlii se reuneau sau chiar trăiau în comun².

Socrate și Pitagora

Anticii spuneau că originalitatea lui Platon consta în faptul că a realizat într-un fel o sinteză între Socrate, pe care l-a cunoscut la Atena, și pitagorism, cu care a luat contact pe parcursul primei sale călătorii în Sicilia³. De la Socrate a învățat metoda dialogului, ironia, interesul pentru problemele conduitei în viață; de la Pitagora a moștenit ideea unei formări prin matematici și a unei aplicații posibile a acestor științe, la cunoașterea naturii, noblețea gîndirii și idealul unei comunități de viață între filosofi. Este

-
1. Cf. importanta lucrare a lui H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971.
 2. Cf. M.-F. Billot, art. *Académie*, în *Dictionnaire des philosophes antiques*, ed. R. Goulet, vol. I, Paris, 1944, pp. 693-789.
 3. De exemplu, Dikaiarchos în Plutarh, *Quaestiones convivales*, VIII, 2, 719 a; Cicero, *Republica*, I, 15-16; *Despre supremul bine și supremul rău*, V, 86-87; Augustin, *Cetatea lui Dumnezeu*, VIII, 4; Numenius, fr. 24; Proclus, *Comentarii la Timaios*, t. I, 7, 24 Diehl, p. 32, trad. Festugière.

indiscutabil că Platon a cunoscut pe unii pitagoricieni: dezvăluie acest fapt în dialogurile sale. Dar, date fiind incertitudinile cunoștințelor noastre asupra pitagorismului vechi, nu putem defini cu exactitate ponderea pitagorismului în formarea lui Platon. În orice caz, un lucru rămîne sigur, și anume că în *Republica*¹, Platon face elogiul lui Pitagora, spunînd că acesta a fost iubit întrucît a propus oamenilor și generațiilor viitoare o „cale”, o regulă de viață, numită „pitagoreică”, aceasta deosebindu-i pe cei ce o practică de ceilalți oameni, regulă care încă exista în vremea lui Platon. Comunitățile pitagoreice au jucat efectiv un rol politic important în cetățile din sudul Italiei și Sicilia. Putem gîndi cu îndreptățire că întemeierea Academiei a fost inspirată atît de modelul formei de viață socratice, cît și de cel al modului de viață pitagoreic, chiar dacă nu putem defini cu certitudine caracteristicile celui din urmă².

Intenția politică

Intenția inițială a lui Platon este politică: el crede în posibilitatea de a schimba viața politică prin educația filosofică a oamenilor influenți în cetate. Mărturia autobiografică pe care o oferă Platon în *Scrisoarea a VII-a* merită toată atenția. Povestește cum, în tinerețea sa, voia, ca și ceilalți tineri, să se ocupe de treburile cetății, cum a descoperit, grație morții lui Socrate și prin examinarea legilor și obiceiurilor, în ce privință era dificil să administrezi corect treburile cetății, pentru a recunoaște în cele din urmă că toate cetățile existente în epoca sa, absolut toate, aveau un regim politic nesatisfăcător. De aceea, precizează el, „am fost irezistibil chemat să slăvesc adevărata filosofie și să proclam că numai în lumina ei se poate recunoaște unde este dreptatea în viața publică și în cea privată”. Însă nu este cazul să vorbim pur și simplu în mod abstract. Pentru Platon, „sarcina sa de filosof” constă în acțiune. Dacă încearcă să joace un rol politic în Siracuza, este pentru a nu trece – în propriii săi ochi – „drept un bun vorbitor” incapabil de acțiune³. Mulți elevi ai Academiei

1. *Republica*, 600 b.

2. J.P. Lynch, *Aristotle's School*, p. 61.

3. *Scrisoarea a VII-a*, 328 b-329 c.

au jucat cu adevărat un rol politic în diferite cetăți, fie drept sfătuitori ai suveranilor, fie ca legislatori, fie ca oponenți ai tiraniei¹. Sofiștii au pretins că formează tinerii pentru viața politică, Platon vrea să facă acest lucru înzes-trîndu-i cu o cunoaștere mult superioară celei pe care sofiștii le-ar putea-o transmite, cu o cunoaștere, pe de o parte, bazată pe o metodă rațională riguroasă și, pe de altă parte, conform concepției socratice, inseparabilă de iubirea binelui și de transformarea interioară a omului. El nu vrea doar să formeze oameni de stat abili, ci oameni. Pentru a-și realiza intenția politică, Platon trebuie deci să facă un lung ocol, adică să creeze o comunitate intelectuală și spirituală destinată să formeze, în timp util, oameni noi. În acest lung ocol, intențiile politice riscă, de altfel, să fie uitate și nu este lipsit de însemnătate să-l ascultăm pe Platon spunînd că filosofii ar trebui obligați să fie regi². Descriind viața în Academia lui Platon, Dikaiarchos³, discipolul lui Aristotel, insistă asupra faptului că membrii săi trăiau ca o comunitate de oameni liberi și egali, în măsura în care aspirau, totodată, la virtute și la cercetarea în comun. Platon nu pretindea onorarii elevilor săi, după principiul că trebuie dat ceea ce este egal celor egali. Conform principiilor politice platoniciene, era vorba de o egalitate geometrică⁴, acordîndu-i-se fiecăruia după merite și după nevoi. Se întrezărește aici că, fiind convins de faptul că omul nu poate trăi ca om decît într-o cetate perfectă, Platon voia, așteptînd realizarea acesteia, să-i facă pe discipolii săi să trăiască în condițiile unei cetăți ideale și, în lipsa posibilității de a conduce o cetate, să poată să-și conducă propriul eu după normele acestei cetăți ideale⁵. Este ceea ce vor încerca să facă majoritatea școlilor filosofice posterioare⁶.

-
1. J.P. Lynch, *op. cit.*, p. 59, n. 32 (bibliografie); M. Isnardi Parente, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milano, 1989, pp. 63 și urm.
 2. *Repubblica*, 519 d.
 3. K. Gaiser, *Philodems Academica*, Stuttgart, 1988, pp. 153 și urm.
 4. *Legile*, VI, 756 e-758 a.
 5. *Repubblica*, 592 b.
 6. Cf. B. Frischer, *The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, University of California Press, 1982, p. 63.

Așteptînd să se dedice unei activități politice, membrii școlii se vor consacra unei vieți dezinteresate, de studiu și practică spirituală. Prin urmare, ca și sofistii, dar din alte motive, Platon creează un mediu educativ relativ separat de cetate. Socrate, la rîndul său, avea o altă concepție despre educație. Spre deosebire de sofisti, el considera că educația trebuie să se facă nu într-un mediu artificial, ci, așa cum se obișnuia în tradiția antică, intervenind în viața cetății. Însă ceea ce caracterizează pedagogia lui Socrate este tocmai faptul că ea acorda o importanță decisivă contactului viu între oameni, și de această dată, Platon împărtășește această convingere. Regăsim la Platon concepția socratică a educației prin legătura vie și prin iubire; dar, cum a spus Lynch¹, Platon a fost cel ce a instituționalizat-o prin școala sa. Educația se va face în interiorul unei comunități, al unui grup, al unui cerc de prieteni, în care va domni o atmosferă de iubire sublimată.

Formare și pregătire în Academie

Cunoaștem puține lucruri despre funcționarea instituțională a Academiei². Așa cum o vom repeta, nu trebuie să ne imaginăm Academia, cum se întîmplă prea des, și nici celelalte școli filosofice din Atena, drept niște asociații religioase, thiasse ale muzelor. Întemeierea lor corespunde doar utilizării dreptului de asociere în vigoare la Atena³. Se pare că aveau două categorii de membri, pe de o parte cei mai vîrstnici, cercetători și dascăli, pe de altă parte, cei mai tineri, studenții. Aceștia din urmă, de pildă, par să fi jucat, datorită voturilor lor, un rol decisiv în alegerea lui Xenocrate, al doilea succesor al lui Platon. Primul succesor, Speusip, fusese ales chiar de Platon. În Antichitate, apare drept semnificativ faptul că două femei, Axiothea și Lastheneia, au fost elevele lui Platon și ale lui Speusip. Axiothea⁴, se povestește, a purtat fără rușine mantia simplă a filosofilor, ceea ce lasă de înțeles că membrii Academiei, ca și alți filosofi din epocă, țineau la acest costum care-i deosebea de ceilalți oameni. Judecînd prin tradițiile posterioare

1. J.P. Lynch, *op. cit.*, p. 63.

2. Cu privire la această temă, cf. J.P. Lynch, *op. cit.*, pp. 54-63; p. 9.

3. Cf. mai jos, pp. 126-127.

4. K. Gaiser, *Philodems Academica*, p. 154.

școlii, putem considera că, în afară de discuții, cursuri și lucrări științifice, anumite oșpețe în comun erau prevăzute prin programul școlii¹.

Am vorbit despre membrii mai vîrstnici care-i erau asociați lui Platon în cercetare și în predare. Cunoaștem o serie dintre ei: Speusip, Xenocrate dar și Eudoxos din Cnidos, Heracleide din Pont, Aristotel. Acesta din urmă, de exemplu, a rămas în Academie timp de douăzeci de ani, ca discipol, apoi ca învățător. Este vorba de filosofi și savanți, în special de astronomi și matematicieni de primă mînă, precum Eudoxos și Theaitetos. Reprezentarea pe care o avem despre Academie și rolul jucat de Platon ar fi probabil foarte diferite dacă operele lui Speusip, Xenocrate și Eudoxos s-ar fi păstrat.

Geometria și celelalte științe matematice jucau un rol important în educare. Dar ele nu constituiau decît o primă etapă în formarea viitorului filosof. Erau practicate în școala lui Platon într-un mod total dezinteresat, fără nici un considerent al utilității², ci, fiind destinate să purifice spiritul de reprezentări sensibile, avînd deci o finalitate etică³. Geometria nu era doar obiectul unui învățămînt elementar, ci al cercetărilor aprofundate. De aceea în Academie matematicile au cunoscut adevărata lor naștere. Aici a fost descoperită axiomatica matematică ce formulează presuposițiile raționamentelor – principii, axiome, definiții, postulate – și ordonează teoremele, deducîndu-le unele din altele. Toate aceste dezbateri vor duce, jumătate de secol mai tîrziu, la scrierea de către Euclid a vestitelor sale *Elemente*⁴.

Conform *Republicii*⁵, viitorii filosofi nu vor trebui să se exerseze în dialectică decît atunci cînd vor fi ajuns la o anumită maturitate, și o vor face timp de cinci ani, de la treizeci la treizeci și cinci de ani. Nu știm dacă Platon

1. Plutarh, *Propos de table*, VIII, 1, 717 b.

2. *Republica*, 522-534.

3. *Republica*, 526 e; Plutarh, *Propos de table*, VIII, 718 e-f, cf. I. Hadot, *Arts libéraux...*, p. 98.

4. Cf. F. Lassere, *La naissance des mathématiques à l'époque de Platon*, Fribourg-Paris, 1990.

5. *Republica*, 539 d-e.

aplica această regulă în școala sa. Dar, în mod necesar, exercițiile dialectice își aveau locul lor în învățământul din Academie. Dialectica era, în vremea lui Platon, o tehnică de discuție supusă unor reguli precise. Era pusă o „teză”, adică o propoziție interogativă de tipul: virtutea se poate învăța? Unul din cei doi interlocutori ataca teza, celălalt o apăra. Primul o ataca interogînd, adică punînd apărătorului tezei întrebări alese cu abilitate pentru a-l constrînge la răspunsuri care să-l facă să admită contradictoria tezei pe care voia să o apere. Interogatorul nu avea el însuși o teză. De aceea, Socrate obișnuia să joace rolul interogatorului, cum spune Aristotel: „Socrate juca întotdeauna rolul celui ce întreabă și niciodată pe cel al repondentului, căci recunoștea că nu știe nimic”¹. Dialectica nu învăța numai cum să ataci, adică să pui întrebări bine chibzuite, ci și să răspunzi, dejucînd cursele interogatorului. Discutarea unei teze va fi forma obișnuită de învățare² pînă în secolul I î.Hr.

Inițierea în dialectică era absolut necesară, în măsura în care discipolii lui Platon erau menși să joace un rol în cetate. Într-o civilizație centrată pe discursul politic, trebuia formată o perfectă stăpînire a vorbirii și a raționării. În viziunea lui Platon, ea era de altfel periculoasă, căci risca să-i facă pe tineri să creadă că se poate ataca sau apăra orice poziție. De aceea, dialectica platoniciană nu este un exercițiu pur logic. Ea este mai mult un exercițiu spiritual necesitînd o asceză din partea interlocutorilor, o transformare a lor. Nu este vorba de o luptă între doi indivizi, în care cel mai abil își va impune punctul de vedere, ci de un efort comun celor doi interlocutori ce vor să se pună de acord cu exigențele raționale ale discursului cu sens, ale *logos*-ului. Opuînd metoda sa celei a eristicilor contemporani ce practica controversa pentru ea însăși, Platon³ scrie:

1. Aristotel, *Respingerile sofistice*, 183 b 7 [„...Socrate întreba și nu răspundea, căci el obișnuia să spună că nu știe ce răspuns să dea”, trad. rom. Mircea Florian în *Organon*, IV, Ed. Științifică, București, 1963].
2. Cf. mai jos, pp. 131-132: de asemenea, a se vedea P. Hadot, *Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité*, în *Studia Philosophica*, vol. 39, 1980, pp. 139-166.
3. *Menon*, 75 d; trad. rom. Liana Lupaș și Petru Creția, în *Opere II*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1976.

Însă cei care vor să discute ca niște prieteni, așa cum facem noi acum, trebuie să răspundă cu mai multă blîndețe și într-un fel mai propriu unei discuții. Și cred că este propriu unei discuții nu numai să dai răspunsuri adevărate, dar și să recurgi numai la lucrurile pe care cel întrebat recunoaște că le știe.

Un dialog veritabil nu e posibil decît dacă vrem cu adevărat să dialogăm. Grație acestui acord între interlocutori, reînnoit în fiecare etapă a discuției, nu se întîmplă ca unul din interlocutori să impună propriul său adevăr celuilalt; dimpotrivă, dialogul îi învață să se pună în locul celuilalt, deci să-și depășească propriul lor punct de vedere. Datorită efortului lor sincer, interlocutorii descoperă prin ei înșiși un adevăr independent de ei, în măsura în care se supun unei autorități superioare, *logos*-ului. Ca în întreaga filosofie antică, filosofia constă aici în mișcarea prin care individul se transcende în ceva ce îl depășește, pentru Platon în *logos*, în discursul ce implică o cerință de raționalitate și universalitate. De altfel, acest *logos* nu reprezintă un fel de știință absolută; de fapt e vorba de acordul care se stabilește între interlocutorii ce încearcă să admită împreună anumite poziții, acord în cadrul căruia aceștia își depășesc punctele lor de vedere particulare¹.

Această etică a dialogului nu se transpunea cu necesitate într-un dialog perpetuu. Știu, de pildă, că unele tratate ale lui Aristotel ce se opuneau teoriei platoniciene a ideilor sînt manuscrise de pregătire a lecțiilor orale pe care le ținea la Academie; or, ele se prezintă ca un discurs continuu, sub formă didactică². Dar, conform unei întrebuintări ce s-a perpetuat în întreaga Antichitate, se pare că ascultătorii puteau să-și exprime opiniile după expunere³. Existau, cu siguranță, și alte expuneri, ale lui Speusip sau Eudoxos, exprimînd fiecare puncte de vedere foarte diferite. Era deci o cercetare în comun, un schimb de idei și, încă o dată, un fel de dialog. Platon⁴ concepea, de altminteri, gîndirea ca un dialog:

-
1. Cf. E. Heitsch, *Erkenntnis und Lebensführung*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Stuttgart, 1994, fasc. 9.
 2. I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966, p. 9.
 3. Cf. mai jos, p. 181.
 4. *Sofistul*, 263 e 4; trad. rom. C. Noica. în *Opere VII*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

Gîndirea și vorbirea trebuie înțelese ca fiind una: numai că dialogul lăuntric al cugetului cu sine, fără de glas, a fost numit de oameni gîndire.

Opțiunea de viață platoniciană

Această etică a dialogului este cea care explică libertatea de gîndire ce, anticipăm, domnea în Academie. Speusip, Xenocrate, Eudoxos sau Aristotel predau teorii ce nu erau în nici un fel în acord cu cele ale lui Platon, mai ales cu privire la doctrina Ideilor și chiar la definiția binelui, întrucît știm că Eudoxos gîndea că binele suprem este plăcerea. Aceste controverse puternice între membrii școlii au lăsat urme, nu doar în dialogurile lui Platon sau la Aristotel, ci în toată filosofia elenistică¹, dacă nu în întreaga istorie a filozofiei. Oricum, putem conchide că Academia era un loc de discuție liberă și nu exista o ortodoxie de școală, nici dogmatism.

Dacă este astfel, ne putem întreba pe ce putea să se întemeieze unitatea comunității. Putem spune, cred, că dacă Platon și alți învățători ai Academiei erau în dezacord asupra chestiunilor de doctrină, ei admiteau totuși, pe trepte diferite, opțiunea modului de viață, a formei de viață propuse de Platon. Această opțiune de viață consta, se pare, în primul rînd, în aderarea la o etică a dialogului, despre care am vorbit. Mai exact, pentru a relua expresia lui J. Mittelstrass², este vorba de o „formă de viață” practică de interlocutori, deoarece, în măsura în care devin subiecți în actul dialogului, dar se și depășesc pe ei înșiși, fac experiența *logos*-ului, care îi transcende și, în cele din urmă, a iubirii Binelui presupuse de orice strădanie de dialog. În această perspectivă, obiectul discuției și conținutul doctrinar sînt de o importanță secundară. Ceea ce contează este practica dialogului și schimbarea pe care o provoacă. Uneori, chiar funcția dialogului va fi de a duce la aporie și de a revela astfel limitele limbajului, imposibilitatea în care se găsește cîteodată de a comunica experiența morală și existențială.

1. Cf. H.-J. Krämer, *op. cit.*

2. J. Mittelstrass, *Versuch über den sokratischen Dialog*, in *Das Gespräch*, ed. K. Stierle și R. Warning, München, 1984, p. 26.

În cele din urmă, pentru a relua expresia lui L. Brisson¹, ar fi vorba de „a învăța să trăiești în mod filosofic”, într-o voință comună, de a întreprinde o cercetare dezinteresată, în opoziție voită cu mercantilismul sofistic². Aceasta este deja o opțiune de viață. A trăi în manieră filosofică înseamnă mai ales întoarcerea către viața intelectuală și spirituală, realizarea unei convertiri³ ce pune în joc „întregul suflet”, adică viața morală. Știința sau cunoașterea nu sînt niciodată de fapt, pentru Platon, o cunoaștere pur teoretică și abstractă, pe care s-o putem „avea de-a gata” în suflet. Atunci cînd Socrate, cum am văzut⁴, spunea că virtutea este o cunoaștere, el nu înțelegea o cunoaștere pur abstractă a binelui, ci una ce alege și vrea binele, adică o dispoziție interioară în care gîndirea, voința și dorința nu sînt decît una. Și pentru Platon, dacă virtutea este știință, știința este ea însăși virtute. Prin urmare, putem considera că exista în cadrul Academiei o concepție comună despre știință, ca formare a omului, ca educare lentă și dificilă a caracterului, ca „dezvoltare⁵ armonioasă a întregii personalități umane”, în cele din urmă, ca mod de viață, menit să „asigure (...) o viață bună și, prin urmare, «salvarea» sufletului”⁶.

În viziunea lui Platon, alegerea modului de viață filosofic era lucrul cel mai important. Este ceea ce confirmă povestea lui Er din *Republica*, prezentînd în manieră mitică această alegere ca realizată în viața anterioară⁷:

Aici se află (...) întreaga primejdie pentru om și de aceea, fiecare dintre noi, neglijînd alte învățături, trebuie să se preocupe de această cunoștință, spre a ajunge să cunoască și să cerceteze, dacă ar putea afla de undeva și descoperi, cine îi va da lui putere și știință, astfel încît, deosebind viața vrednică de cea rea, să aleagă mereu, pretutindeni, viața cea mai bună dintre cele cu putință.

-
1. L. Brisson, *Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotérique de Platon*, în „Les Études philosophiques”, 1993, nr. 4, p. 480.
 2. Aristotel, *Metafizica*, 1004 b 25.
 3. *Republica*, 518 c.
 4. Cf. p. 63, n. 1.
 5. I. Hadot, *Arts libéraux...*, p. 15.
 6. L. Brisson, „*Présupposés...*”, p. 480.
 7. *Republica*, 618 b-c; trad. rom. Andrei Cornea, în *Opere V*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1986.

Exerciții spirituale

În *Scrisoarea a VII-a*, Platon declară că dacă nu adoptăm acest mod de a trăi, viața nu merită chinul de a fi trăită și de aceea trebuie de îndată să ne decidem să urmăm această „cale”, „calea minunată”. De altfel, acest gen de viață presupune un efort considerabil, ce trebuie reînnoit zi de zi. Prin raportarea la acest gen de viață, se deosebesc cei care „filosofează cu adevărat”, de cei ce „nu filosofează cu adevărat”, cei din urmă neavînd decît o spoială exterioară de opinii superficiale¹. Platon face aluzie la acest fel de viață² atunci cînd evocă figura discipolului său Dion din Siracuza. El constă în „a prețui virtutea mai curînd decît plăcerea”, renunțînd la plăcerile simțurilor și practicînd și un anumit regim alimentar, în „a trăi zi de zi într-un astfel de mod pentru a deveni pe cît se poate stăpîn pe sine”. Cum bine a arătat P. Rabbow³, se pare că unele practici spirituale, a căror urmă o regăsim în mai multe pasaje din dialoguri, erau uzuale în cadrul Academiei.

În ultimele pagini din dialogul *Timaios*⁴, Platon afirmă că e necesar să fie instruită partea superioară a sufletului, care nu este alta decît intelectul, în așa fel încît să fie pusă în armonie cu universul și să se identifice cu divinitatea. Însă nu dă amănunte asupra manierei de a practica aceste exerciții. Detalii importante pot fi aflate în alte dialoguri.

S-ar putea vorbi despre „pregătirea pentru somn” atunci cînd Platon⁵ amintește pulsuniile inconștiente pe care ni le dezvăluie visele, de pildă acele dorințe „cumplite și sălbatice” de pîngărire și crimă prezente în noi. Pentru a nu avea astfel de vise, trebuie să ne pregătim seara încercînd să înălțăm partea rațională a sufletului prin discursuri interioare și cercetări asupra unor chestiuni elevate, dedicîndu-ne meditației și potolind astfel dorința și mînia.

1. *Scrisoarea a VII-a*, 340 c-d.

2. *Scrisoarea a VII-a*, 327 b, 331 d, 336 c.

3. P. Rabbow, *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik*, Göttingen, 1960, p. 102.

4. *Timaios*, 89 d-90 a.

5. *Republica*. 571-572.

Vom nota printre altele că Platon¹ recomandă să dormim puțin: „Nu trebuie păstrat din timpul somnului decît ceea ce este folositor pentru *sănătate*; or, acesta nu-i un lucru greu, o dată ce a devenit o obișnuință”.

Un alt exercițiu constă în a ști să-ți păstrezi calmul în nenorocire, fără a te revolta², folosind în această scop maxime capabile să modifice dispozițiile interioare. Se va spune astfel că nu se știe ce e bine și ce e rău în aceste feluri de accidente, că nu ajută la nimic să te indignezi, că nici unui lucru omenesc nu merită să-i fie atribuită prea multă importanță și că, precum în jocul de zaruri, trebuie să iei lucrurile așa cum sînt și să acționezi în consecință³.

Cea mai vestită practică este pregătirea pentru moarte, la care Platon face aluzie în *Phaidon*, unde povestește chiar moartea lui Socrate. Acesta declară că un om ce și-a petrecut viața conform principiilor filosofiei are negreșit curajul de a muri, întrucît filosofia nu este decît pregătire pentru moarte⁴. Și este o pregătire pentru moarte deoarece moartea înseamnă separarea sufletului și a trupului, iar filosoful se străduie să-și despartă sufletul de trup. De fapt, trupul ne provoacă o sumedenie de necazuri, din cauza pasiunilor pe care le generează și a nevoilor pe care ni le impune. E necesar deci ca filosoful să se purifice, adică să încerce să-și concentreze și să-și adune cugetul, să-l elibereze de împrăștierea și neatenția impuse de trup. Ne vom referi aici la îndelungile autoconcentrări ale lui Socrate evocate de Platon în *Banchetul*, în timpul cărora rămîne nemișcat, fără a se clinti și fără a mânca. Acest exercițiu este cu siguranță o asceză a trupului și a minții, o renunțare la pasiuni pentru a accede la puritatea minții. Dialogul este deja, într-un anumit sens, o pregătire pentru moarte. Căci, după cum a spus R. Schaerer⁵, „individualitatea trupească încetează să mai existe în momentul cînd se exteriorizează în *logos*”. Aceasta a fost una din temele

1. *Legile*, VII, 808 b-c.

2. *Republica*, 604 b-c.

3. Despre un exercițiu de același gen, în *Criton*, cf. E. Martens, *Die Sache des Sokrates*, p. 127.

4. *Phaidon*, 64 a. Cf. R. Di Giuseppe, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, Il Mulino, 1993.

5. R. Schaerer, *La Question platonicienne*, p. 41.

preferate ale gândirii regretatului B. Parain¹: „Limbajul nu se desfășoară decît cu privire la moartea indivizilor”. Din perspectiva povestirii morții lui Socrate în dialogul *Phaidon*, vedem așadar că „eu” ce trebuie să moară se transcende într-un „eu” de acum străin morții, întrucît se identifică *logos*-ului și gândirii. Este ceea ce lasă de înțeles Socrate la sfîrșitul dialogului²:

Nu reușesc cu nici un chip să îl conving pe Criton că eu, Socrate, sînt acesta de acum, care stă de vorbă cu voi, care încearcă să păstreze bunul șir al celor spuse. Pentru el, Socrate este însă cel pe care o să-l vadă peste-un ceas ca pe un trup fără viață [...].

Dacă în *Phaidon* acest exercițiu este prezentat ca o pregătire pentru moarte, care eliberează sufletul de teama în fața morții, în *Republica*³ el apare ca un fel de zbor al sufletului sau o privire din înălțimi asupra realității:

Căci îngustimea sufletului și a minții este cu totul potrivnică celui ce va năzui mereu spre întregul omenesc și divin [...]. Dar acea inteligență largă, cuprinzătoare, care contemplă orice timp și orice existență, poate oare să creadă că viața omului este ceva important? [...] Atunci va socoti un astfel de om moartea ceva cumplit?

Și aici, exercițiul ce constă în schimbarea radicală a punctului de vedere, în cuprinderea întregului realității într-o viziune universală, permite învingerea fricii de moarte. Măreția sufletului se va dezvălui astfel ca rod al universalității gândirii. Filosoful descris în *Theaitetos*⁴ posedă aceeași vedere superioară și asupra lucrurilor sensibile. Gîndirea sa își întinde zborul pretutindeni, printre astre ca și pe pămînt. De aceea Platon îl descrie cu umor, ca pe un străin rătăcit în lumea omenească, prea omenească, și riscînd, precum Thales înțeleptul, să cadă în vreo fîntînă. El ignoră luptele pentru putere, dezbaterile politice, banchetele întreținute de flautiste. Nu știe nici să pledeze la tribunal, nici să insulte, nici să laude. Cele mai întinse

-
1. B. Parain, *Le langage et l'existence*, în lucrarea colectivă *L'Existence*, Paris, 1945, p. 173.
 2. *Phaidon*, 115 c; trad. rom. Petru Creția, în *Opere III*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978.
 3. *Republica*, 486 a-b; trad. rom. cit.
 4. *Theaitetos*, 173-176.

proprietăți îi par lucru de nimic, „fiind obișnuit să cuprindă cu privirea pământul întreg”. Ia în derîdere noblețea, pe nedrept garantată de lungi genealogii. După cum bine a observat P. Rabbow¹, aici nu este o deosebire între viața contemplativă și cea activă, ci o opoziție între două moduri de viață, cel al filosofului, constînd în „a deveni drept și sfînt, cu înțelepciune”, care este deci totodată știință și virtute, și modul de viață al celor ce nu sînt filosofi; aceștia nu sînt în largul lor într-o cetate coruptă decît pentru că se complac în discipline și înțelepciuni închipuite, realizabile numai prin forța brută². Ceea ce vrea să spună *Theaitetos* este că, dacă filosoful pare un străin ridicol în cetate, el este astfel pentru oamenii de rînd, pe care cetatea i-a corupt și care nu recunosc drept valori decît viclenia, abilitatea și grosolănia.

Într-o anumită măsură, etica dialogului, la Platon acesta fiind exercițiul spiritual prin excelență, este legată de un alt demers fundamental, purificarea iubirii. După mitul preexistenței sufletelor, cînd încă nu coborîse într-un trup, sufletul a văzut Formele, Normele transcendente. Odată căzut în lumea sensibilă, le-a uitat, neputîndu-le nici măcar recunoaște intuitiv în imaginile întîlnite în lumea sensibilă. Doar Forma frumuseții este singura ce are privilegiul de a apărea în imaginile ei care sînt trupurile frumoase. Emoția iubirii resimțite de suflet în fața trupurilor frumoase este produsă de reamintirea inconștientă a viziunii frumuseții transcendente avute de suflet în existența sa anterioară³. Cînd sufletul încearcă iubirea cea mai de jos, pămîntească, îl atrage frumusețea transcendentă. Regăsim aici situația filosofului din *Banchetul*, starea de străinătate, de contradicție, de dezechilibru interior, căci cel ce iubește este împărțit între dorința sa de unire carnală cu obiectul iubit și avîntul său către frumusețea transcendentă ce-l atrage dincolo de obiectul iubit. Filosoful va încerca, așadar, să-și purifice iubirea, căutînd să facă mai bun obiectul iubirii sale⁴. Iubirea sa, cum se spune în *Banchetul*⁵, îi va da

1. P. Rabbow, *Paidagogia...*, p. 273.

2. *Theaitetos*, 176 b-c.

3. *Phaidros*, 249 b și urm.

4. *Phaidros*, 253 a.

5. *Banchetul*, 209 b-c.

rodnicia spirituală care se va manifesta în practica discursului filosofic. Putem decela aici, la Platon, prezența unui element ireductibil la raționalitatea discursivă, ce este moștenitoarea socratismului, și anume, puterea paideică a iubirii¹: „Nu învățăm decît de la cei pe care-i iubim”².

Pe de altă parte, sub efectul atracției inconștiente către Forma frumuseții, experiența iubirii, spune Diotima în *Banchetul*³, se va înălța de la frumusețea care este în trupuri la cea din suflete, apoi la cea a acțiunilor și a științelor, pînă la viziunea nemijlocită a unei frumuseți extraordinare și eterne, viziune analogă celei a inițiatului în misterele de la Eleusis, ce depășește orice exprimare, orice discursivitate, dar generează în suflet virtutea. Filosofia devine atunci experiența trăită a unei prezențe. De la experiența prezenței ființei iubite se ajunge la experiența unei prezențe transcendente.

Am afirmat mai sus că știința, la Platon, nu este niciodată pur teoretică: este transformarea ființei, este virtute și putem spune acum că este și afectivitate. I-am putea aplica lui Platon formula lui Whitehead⁴: „Conceptul este întotdeauna acoperit de emoție”. Știința, chiar și geometria, este o cunoaștere ce angajează întreg sufletul, care este mereu legat de Eros, de dorință, de avînt și opțiuni. „Noțiunea de cunoaștere pură, adică de intelect pur, spunea tot Whitehead⁵, este cu totul străină gîndirii lui Platon. Vremera profesorilor nu sosise încă.”

Discursul filosofic la Platon

Pînă aici, nu am vorbit decît despre dialogul oral, așa cum era el practicat în cadrul Academiei, despre care nu ne putem face însă o idee decît prin exemplele de dialo-

1. Cf. mai sus, pp. 58-59.

2. Goethe, *Correspondența cu Eckermann*, 12 mai 1825.

3. *Banchetul*, 210-212.

4. Citat de A. Parmentier, *Laphilosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, 1968, p. 222, n. 83: „Conceptul este întotdeauna acoperit cu emoție, adică de speranță sau teamă, de ură sau de aspirație înflăcărată sau de plăcerea analizei...”.

5. A. Parmentier, *op. cit.*, p. 410, n. 131.

guri întâlnite în opera scrisă a lui Platon și, de multe ori, pentru a simplifica, le-am citat utilizînd formula: „...spune Platon”. Totuși, această manieră este foarte inexactă, întrucît, în opera sa scrisă, Platon nu zice nimic în nume propriu. În vreme ce, înaintea lui, Xenofan, Parmenide, Empedocle, sofistii, Xenofon nu s-au abținut să vorbească la persoana întâi, el dă glas unor personaje fictive aflate în situații fictive. Doar în *Scrisoarea a VII-a* face aluzie la filosofia sa, descriînd-o de altfel mai degrabă ca un mod de viață și declarînd mai ales că asupra a ceea ce constituie obiectul preocupărilor sale, nu a conceput nici o lucrare scrisă și nici nu o va face vreodată, căci este vorba de o cunoaștere ce nu poate fi formulată precum celelalte cunoașteri, ci una care izbucnește în suflet, după o îndelungată intimitate cu activitatea în care constă și căreia i-a dedicat viața sa¹.

Ne putem întreba totuși de ce a scris Platon dialoguri. Într-adevăr discursul filosofic vorbit este pentru el, cu mult superior discursului filosofic scris. Și aceasta întrucît în discuția orală² este prezentă ființa vie, există un adevărat dialog ce unește două suflete, un schimb, discursul, cum spune Platon, putînd răspunde unor întrebări ce i se pun și se poate el însuși apăra. Dialogul este deci personalizat, se adresează unei anumite persoane și corespunde posibilităților și nevoilor sale. Ca în agricultură, este necesar un timp pentru ca sămînța să încolțească și să se dezvolte, sînt necesare numeroase discuții pentru a face să crească în sufletul interlocutorului o cunoaștere care, așa cum am spus, va fi identică virtuții. Dialogul nu transmite o cunoaștere gata realizată, o informație, ci interlocutorul dobîndește cunoașterea prin efortul său propriu, o descoperă prin el însuși, gîndește cu propriile sale forțe. Dimpotrivă, discursul scris nu poate răspunde întrebărilor, este impersonal și pretinde să ofere dintr-o dată o cunoaștere înfăptuită, dar care nu are dimensiunea etică a unei adevărate voluntari. Nu există adevărată cunoaștere decît în cadrul dialogului viu.

1. *Scrisoarea a VII-a*, 341 c.

2. *Phaidros*, 275-277. A se compara cu *Omul politic*, 294 c-300 c, referitor la dezavantajele legii scrise și avantajele artei regale.

Dacă, în ciuda acestui fapt, Platon a scris dialoguri, este poate, în primul rînd, pentru că a vrut să se adreseze nu doar membrilor școlii sale, ci și celor absenți sau necunoscuților. „Și de îndată ce a fost scrisă, o dată pentru totdeauna, fiecă cувîntare colindă pretutindeni [...]”¹. Dialogurile pot fi considerate lucrări de propagandă, împodobite cu tot prestigiul artei literare, însă destinate să convertească la filosofie. Platon le citea în adunările pentru lecturi publice care erau în Antichitate mijloace de a deveni cunoscut. Dar dialogurile ajungeau și departe de Atena. Astfel se face că Axiothea, o soție a lui Phliones, citind una din cărțile *Republicii*, a venit la Atena pentru a deveni eleva lui Platon², și istoricii antici pretind că a ascuns mult timp că este femeie. Într-o *Viață a lui Platon*³, ce datează din a doua jumătate a secolului IV î.Hr., găsim remarca următoare:

Compunîndu-și dialogurile, ei a îndemnat o mulțime de oameni să filosofeze, însă, pe de altă parte, a dat ocazia multora să filosofeze într-o manieră superficială...

Dar, pentru a converti la acest mod de viață care este filosofia, trebuie oferită o idee despre ce anume este filosofia. Platon alege în acest scop forma dialogului, din două motive. În primul rînd, ca gen literar, dialogul „socratic”, punîndu-l în scenă ca interlocutor principal pe însuși Socrate, este foarte la modă în vremea sa. Astfel, dialogul „socratic” permite punerea în valoare a eticii dialogului practicate în școala lui Platon. Putem pe drept cuvînt presupune, de altfel, că unele dialoguri sînt ecoul discuțiilor purtate în cadrul Academiei. Vom remarca numai că, foarte viu în primele dialoguri, personajul Socrate tinde să devină din ce în ce mai abstract în dialogurile mai tîrzii, pentru ca, în cele din urmă, să dispară în *Legile*⁴.

1. *Phaidros*, 275 e; trad. rom. cit.

2. Cf. R. Goulet, art. *Axiothea*, în R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. I, Paris, 1944, p. 691.

3. K. Gaiser. *Philodems Academica*, p. 148.

4. Cf. R. Schaerer, *La Question platonicienne*, p. 171; P. Mittelstrass, *Versuch über den sokratischen Dialog*, p. 26, semnalează pericolul, legat de această dispariție treptată a figurii lui Socrate, de a trece de la dialog la monolog și de la „forma de viață” filosofică la „cercetarea filosofică profesionistă”.

Trebuie să recunoaștem că această prezență ironică și deseori ludică a lui Socrate face lectura dialogurilor suficient de derutantă pentru cititorul modern care ar dori să regăsească în ele „sistemul” teoretic al lui Platon. La aceasta se adaugă numeroasele incoerențe doctrinare pe care le putem decela cînd trecem de la un dialog la altul¹. Toți istoricii sînt nevoiți să admită, în cele din urmă, din motive diferite de altfel, că dialogurile nu ne dezvăluie decît în mod imperfect ceea ce ar putea fi doctrina lui Platon, că ele sînt „dincoace de filosofia platoniciană”² și „nu ne transmit decît o imagine particulară săracă și restrînsă a activității lui Platon în Academie”³.

V. Goldschmidt⁴, pe care nu-l putem suspecta că ar vrea să minimalizeze aspectul sistematic al doctrinelor, a propus cea mai bună explicație a acestui fapt, spunînd că dialogurile nu au fost scrise pentru „a informa”, ci pentru „a forma”. Aceasta este, într-adevăr, intenția profundă a filosofiei lui Platon. Filosofia sa nu constă în construirea unui sistem teoretic asupra realității și apoi în „informarea” cititorilor cu privire la el, prin scrierea unei serii de dialoguri în care să expună metodic acest sistem, ci constă în „formare”, adică în transformarea indivizilor, determinîndu-i să experimenteze, prin exemplul dialogului la care cititorul are iluzia că asistă, exigențele rațiunii și, în cele din urmă, norma binelui.

În această perspectivă a formării, rolul dialogului scris stă, mai întîi, în învățarea practicării în mod exact a metodelor rațiunii, metode dialectice și geometrice, care vor permite stăpînirea în toate domeniile a artei măsurii și a definiției. Este ceea ce lasă să se înțeleagă Platon, cu privire la lunga discuție inițiată de el în *Omul politic*⁵:

Dacă am fi întrebați ce credem despre cineva, care făcînd parte dintr-un grup al celor ce învață literele este întrebant din ce litere este format un cuvînt, oare vom răspunde că acesta

1. R. Schaerer, *op. cit.*, p. 67.

2. R. Schaerer, *op. cit.*, p. 174: sînt, cum spune Aristotel, *Poetica*, 1447 b, opere mimetice și poetice.

3. L. Brisson, *Présupposés...*, p. 480.

4. V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, Paris, 1947, p. 3.

5. *Omul politic*, 285 c-d, 286 d; trad. rom. Elena Popescu, în *Opere VI*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

are de cercetat o singură problemă sau, mai degrabă, că are de cercetat toate problemele unui adevărat gramatician? – Evident că pe toate. – Dar, atunci, ce-i cu cercetarea noastră de acum asupra omului politic? Ea privește doar acest subiect sau privește toate problemele ce țin de formarea unor adevărați dialecticieni? – Și aici este evident că pe toate acestea. [...] Cît despre cercetarea a ceea ce ne-am propus, mai exact dacă am găsi rezolvarea problemei cît mai ușor și cît mai repede, rațiunea ne ordonă să dorim s-o așezăm în al doilea, și nu în primul rînd, și cu mult mai mult și mai întîi să apreciem metoda însăși [...].

Aceasta nu exclude faptul că dialogurile au și un conținut doctrinar¹, căci ele pun în general o problemă precisă și propun sau încearcă să propună o soluție. Fiecare formează un tot coerent, dar nu sînt cu necesitate coerente unele cu altele. Este remarcabil că multe dialoguri, ca *Parmenide* sau *Sofistul* de exemplu, au drept obiect condițiile de posibilitate ale dialogului: mai exact, încearcă să expliciteze toate presuposițiile implicate în etica adevăratului dialog, adică alegerea modului de viață platonician. Pentru a putea înțelege mai mult, pentru a putea înțelege alegînd binele, trebuie presupusă efectiv existența „valorilor normative”, independente de împrejurări, de convenții și indivizi, care întemeiază raționalitatea și justetea discursului²:

Dacă cineva [...] va stăruî în a nu admite existența unor Forme ale lucrurilor ce ființează, și dacă nu va institui o Formă a fiecărui unu în parte, el nu va mai avea încotro să-și îndrepte gîndirea, întrucît n-a lăsat loc pentru existența unei Idei statornic aceeași în cazul fiecărui lucru din rîndul celor în ființă, iar astfel își va vedea spulberată în întregime facultatea cercetării raționale.

Afirmarea Formelor este deci inerentă oricărui dialog demn de acest nume. Dar se pune atunci problema cunoașterii lor (nu pot fi cunoscute efectiv într-o manieră sensibilă) și cea a existenței lor (nu pot fi obiecte sensibile). Platon va ajunge să propună teoria formelor inteligibile, adică non-sensibile, și, ca urmare, va fi antrenat în discuția pro-

1. Despre dialogurile lui Platon, a se vedea excelentul rezumat al lui L. Brisson, în articolul său *Platon*, în L. Jaffro, M. Labruno, *Gradus philosophique*, Paris, 1944, pp. 610-613, care m-a inspirat cu privire la paginile ce urmează.
2. *Parmenide*, 135 b-c; trad. rom. Sorin Vieru, în *Opere VII*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

blemelor despre existența și raporturile lor cu lucrurile sensibile. Discursurile filosofice ale lui Platon se întemeiază așadar pe opțiunea voită de a dialoga, deci pe experiența concretă și trăită a dialogului vorbit și viu. El se sprijină cu precădere pe existența obiectelor imuabile, adică a Formelor non-sensibile, garante ale rectitudinii discursului și acțiunii, precum și pe existența în om a unui suflet care, mai mult decât trupul, constituie identitatea individului¹. După cum constatăm, de altfel, în majoritatea dialogurilor, aceste Forme sînt în primul rînd valorile morale, ce întemeiază judecățile noastre asupra lucrurilor vieții omenești; este vorba, înainte de toate, de încercarea de a determina, în viața individului și a cetății, grație unui studiu al măsurii proprii fiecărui lucru, această triadă de valori ce apare de la un capăt la altul al dialogurilor: frumosul, dreptul, binele². Cunoașterea platoniciană și cea socratică sînt, cu precădere, o cunoaștere a valorilor.

R. Schaerer³ a scris: „Esența platonismului este și rămîne deci supradiscursivă”. El voia să enunțe prin aceasta că dialogul platonician nu spune totul, nu spune ce sînt Normele, nu spune ce sînt Formele, nici Rațiunea, nici Binele, nici Frumusețea: toate acestea sînt inexprimabile în limbaj și inaccesibile oricărei definiții. Le experimentăm sau le dezvăluim în dialog, dar și în dorință. Însă nu putem spune nimic despre asta.

Acest model socratico-platonic al filosofiei a jucat un rol esențial. De-a lungul întregii istorii a filosofiei antice, vom regăsi cei doi poli ai activității filosofice pe care i-am deosebit: pe de o parte, alegerea și practicarea unui mod de viață, pe de altă parte, un discurs filosofic care, în același timp, este o parte integrantă a modului de viață și explicitează presuposițiile teoretice implicate în acest mod de viață, un discurs filosofic, mai ales, ce apare în cele din urmă incapabil să exprime esențialul – pentru Platon, Formele, Binele, adică ceea ce experimentăm, într-o manieră non-discursivă, prin dorință și dialog.

1. Cf. L. Brisson, *Platon*, în *Gradus philosophique*, p. 611.

2. Această triadă apare în: *Euthyphron*, *Criton*, *Theaitetos*, *Omul politic*, *Parmenide*, *Phaidros*, primul *Alcibiade*, *Gorgias*, *Republica*, *Timaios*, *Legile*, *Scrisoarea a VII-a*.

3. R. Schaerer, *op. cit.*, p. 247.

VI Aristotel și școala sa

Forma de viață «contemplativă»*

Reprezentarea obișnuită cu privire la filosofia lui Aristotel pare a contrazice întru totul teza fundamentală susținută de noi în această lucrare, conform căreia filosofia a fost înțeleasă de antici drept un mod de viață. De fapt, nu putem nega că Aristotel afirmă cu tărie că cea mai înaltă cunoaștere este cea căutată pentru ea însăși, deci fără nici un raport aparent cu modul de viață al celui ce cunoaște¹.

Totuși, afirmația trebuie situată în cadrul general al reprezentării lui Aristotel referitoare la modurile de viață, dezvăluită prin scopul fixat școlii pe care o întemeiază. Am văzut că Aristotel a fost membru al Academiei lui Platon, timp de douăzeci de ani, fapt ce dovedește că a participat vreme îndelungată la modul de viață platonician. Este puțin probabil că, atunci când a fondat la Atena, în 335, propria școală filosofică, a cărei activitate se desfășura în cadrul gimnaziului numit Lykeion, nu fusese influențat de modelul Academiei, deși propunea școlii sale țeluri diferite de cele ale școlii lui Platon.

Putem desluși la originea școlii lui Aristotel, ca și la originea Academiei, aceeași voință de a crea o instituție durabilă². Stabilirea succesorului lui Aristotel s-a făcut prin alegere și este cunoscut faptul că unul dintre membrii școlii era însărcinat cu administrarea materială a instituției, ceea ce presupune o anumită viață în comun³. La fel ca în Academie, există două feluri de membri: vîrstnicii, ce participă la predare, și tinerii; ca în Academie, există o

* în original: *theorétique*. Am tradus „theorétique” cu „contemplativ”, deoarece în greacă θεωρέω însemna „a privi”, „a contempla” (N.tr.).

1. Aristotel, *Metafizica*, I, 982 a 15.

2. P. Lynch, *Aristotle's School*, pp. 68-105.

3. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, V, 4.

anumită egalitate între vîrstnici, de pildă Aristotel. Theofrast, Aristoxenes și Dicaearchos. De asemenea, accesul în școală este într-un totu liber.

Există însă o deosebire fundamentală între proiectul vizat de școala lui Aristotel și cel platonician. Școala lui Platon are esențialmente o finalitate politică, chiar dacă e locul unei intense activități de cercetare matematică și discuție filosofică. Platon consideră că e destul să fii filosof pentru a putea conduce cetatea; în viziunea sa, există așadar o unitate între filosofie și politică. Dimpotrivă, școala lui Aristotel, după cum bine a arătat R. Bodéüs¹, nu formează decît în vederea vieții filosofice. Învățămîntul practic și politic se va adresa unui public larg, oamenilor politici din afara școlii, dar care doresc să se instruiască asupra celei mai bune maniere de a organiza cetatea. Aristotel face deosebire între fericirea pe care omul o poate găsi în viața politică, în viața activă – fericire ce o poate aduce practicarea virtuții în cetate –, și fericirea filosofică corespunzătoare unui gen de viață consacrată în întregime activității spiritului (*theoria*)². Fericirea politică și practică nu este, pentru Aristotel, decît o fericire pe un plan secundar³. Într-adevăr, fericirea filosofică se află în „viața dusă în conformitate cu spiritul”⁴, identică perfecțiunii și virtuții celei mai înalte, corespunzătoare părții celei mai elevate a omului, spiritul, și sustrasă neajunsurilor vieții active. Ea nu e supusă discontinuităților acțiunii, nici nu duce la plictiseală. Suscită plăceri minunate, ce nu sînt amestecate cu durere sau impuritate, ci sînt stabile și trainice. Aceste plăceri sînt de altfel mai mari în cazul celor ce ating

-
1. R. Bodéüs, *Le Philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, 1982, p. 171; G. Bien, „Das Theorie-Praxis Problem und die politische Philosophie bei Plato und Aristoteles”, in *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 76, 1968-1969, pp. 264-314.
 2. Aristotel, *Politica*, VII, 1324 a 30: M.-Ch. Bataillard, *La Structure de la doctrine aristotélicienne des vertus éthiques*, teză, Université de Paris IV – Sorbonne, p. 348, care deosebește de fapt trei stadii etice la Aristotel: „omul mediu”, „omul frumos și bun” și „contemplativul”; P. Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, 1990, p. 349; G. Rodier, *Études de philosophie grecque*, Paris, 1926, p. 215.
 3. Aristotel, *Etica Nicomahică*, X, 1178 a 9.
 4. *Ibid.*, X. 1177 a 12-1178 a 6.

adevărului și realitatea decît pentru cei aflați încă în căutarea lor. Acestea asigură independența față de semen, în măsura în care – precizează Aristotel – este cîștigată independența față de lucrurile materiale. Cel ce se consacră activității spiritului nu depinde decît de sine însuși: activitatea sa va fi poate mai bună dacă va avea colaboratori, însă cu cît este mai înțelept, cu atît va putea fi mai singur. Viața conformă spiritului nu caută un alt rezultat în afara sa, ci este dorită pentru ea însăși, își este propriul scop și, am putea spune, propria răsplată.

Viața conformă spiritului aduce și lipsa tulburării. Practicînd virtuțile morale, ne aflăm implicați în lupta împotriva pasiunilor și a nenumăratelor griji materiale: pentru a fi activ în cetate, este necesară aderarea la luptele politice; pentru ajutarea celorlalți, este nevoie de bani; pentru practicarea curajului, trebuie mers în război. Din contră, viața filosofică nu poate fi trăită decît în repaos, prin detașarea de griji materiale.

Această manieră de viață reprezintă cea mai înaltă formă de fericire omenească, însă putem spune totodată că o astfel de fericire este supraomenească¹:

Căci nu ca om va putea omul să trăiască astfel, ci în măsura în care este prezent în el un element divin.

Paradox ce corespunde ideii neobișnuite și enigmatice făurite de Aristotel asupra intelectului și a spiritului: intelectul este esențialul din om și, în același timp, există ceva divin ce pătrunde în om, astfel încît chiar ceea ce îl transcende constituie adevărata sa personalitate, ca și cum esența omului ar consta în a fi deasupra lui însuși²:

Spiritul constituie eul nostru, din moment ce reprezintă partea conducătoare și cea mai elevată.

Ca și la Platon, opțiunea filosofică determină eul individual să se depășească într-un eu superior, înălțîndu-se la un punct de vedere universal și transcendent.

-
1. *Etica Nicomacică*, X, 1177 b 27; trad. rom. Stella Petecel, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1988, de asemenea, *Despre generarea animalelor*, IX, 737 a 9-10.
 2. *Etica Nicomacică*, X, 1178 a 2 (trad. cit.: „S-ar putea spune chiar că acest ceva divin este ființa însăși a fiecăruia dintre noi, din moment ce el reprezintă ceea ce natura umană are mai nobil și mai elevat”).

Într-un anumit sens, acest paradox inerent vieții spiritului la Aristotel corespunde celui imanent noțiunii de înțelepciune, opusă filosofiei, în *Banchetul* lui Platon. Înțelepciunea e descrisă aici ca o stare divină, inaccesibilă omului prin el însuși și totuși filo-soful, iubitorul de înțelepciune, o dorește. Fără îndoială, Aristotel nu afirmă că această viață a spiritului ar fi inaccesibilă și că ar trebui să ne mulțumim cu înaintarea către ea, ci recunoaște că nu o putem atinge „decît pe măsura posibilității”¹, adică ținînd cont de distanța ce separă omul de Dumnezeu și – spunem noi – filosoful de înțelept; de asemenea, recunoaște că nu o putem atinge decît rareori. Cînd Aristotel² vrea să lămurască ceea ce poate fi modul de viață al principiului prim, Gîndirea, de care sînt suspendate lumea astrelor și lumea naturii sublunare, el afirmă că:

viața lui [...] e cea mai minunată ce se poate închipui, dar nouă ni-s hărăzite doar puține clipe de acest fel. Pentru El traiul acesta durează pururea – lucru care nouă ne e peste putință.

Pentru Dumnezeu, actul contemplării este beatitudinea supremă.

Dacă divinitatea are parte de această fericire veșnic, iar noi doar din cînd în cînd, lucrul e minunat; iar dacă divinitatea are parte de ea într-o măsură încă și mai mare, atunci minunea e și mai mare.

Astfel, apogeul fericirii filosofice și al activității spiritului, contemplarea Intelectului divin, nu este accesibil omului decît în rare momente, căci este propriu condiției umane faptul de a nu putea fi în act în mod continuu³. Ceea ce presupune că, în restul timpului, filosoful trebuie să se mulțumească cu această fericire inferioară, care este cercetarea. Există grade diferite ale activității numite *theoria*.

Se adevărește deci că, pentru Aristotel, filosofia constă într-un mod de viață „contemplativ”. În legătură cu aceasta, e important să nu confundăm modul de viață „contemplativ” cu cel „teoretic”. „Teoretic” este un cuvînt ce are, într-adevăr, o origine greacă, însă ce nu apare la Aristotel

1. *Ibid.*, X, 1177 b 33.

2. *Metafizica*, XII, 7, 1072 b 14 și 25; trad. rom. Șt. Bezdechi, Ed. Academiei, București, 1965.

3. *Etica Nicomahică*, X, 1175 a 4 și 26.

și care semnifică, într-un cu totul alt registru decît cel filosofic, „ceea ce se referă la procesiuni”. În limbaj modern, „teoretic” se opune lui „practic”, ca fiind ceva abstract, speculativ, în opoziție cu ceea ce are legătură cu acțiunea și concretul. În această perspectivă, am putea așadar opune un discurs filosofic pur teoretic unei vieți filosofice practicate și trăite. Dar Aristotel nu întrebuițează decît cuvîntul „contemplativ”, și o face pentru a desemna, pe de o parte, modul de cunoaștere ce are drept scop cunoașterea pentru ea însăși și nu un țel exterior ei, iar pe de altă parte, modul de a trăi ce constă în consacrarea vieții acestui fel de cunoaștere. În acest ultim sens, „contemplativ” nu se opune lui „practic”, altfel spus se poate referi la o filosofie practică, trăită, activă, care aduce fericirea. Aristotel o spune explicit¹:

Viața practică nu este cu necesitate îndreptată către semen, cum gîndesc unii, și nu doar gîndurile ce vizează rezultate care sînt produse în urma acțiunii sînt «practice», căci «practice» sînt și activitățile spiritului (*theoriai*) și reflecțiile care își au scopul în ele însele și se desfășoară pentru ele însele.

În rîndurile următoare, Aristotel dă de înțeles că modelul acestei acțiuni contemplative îl reprezintă Dumnezeu însuși și universul, ce nu exercită nici o acțiune spre exterior, ci devin obiectul propriei lor acțiuni. Încă o dată, se dovedește aici că modelul unei cunoașteri care nu caută alt scop decît pe ea însăși este Intelectul divin, Gîndirea ce se gîndește pe sine, neavînd nici alt obiectiv și nici alt scop decît pe ea însăși și nefiind interesată de vreun alt lucru.

În această perspectivă, filosofia „contemplativă” este în același timp o etică. La fel cum *praxis*-ul conform virtuții constă în a nu alege nici un alt scop decît virtutea², pentru a deveni om virtuos, în a nu căuta vreun alt interes particular, tot așa *praxis*-ul contemplativ – însuși Aristotel este cel ce ne determină să riscăm această formulă aparent paradoxală – constă în a nu alege alt scop decît cunoașterea, a voi cunoașterea pentru ea însăși, fără a urmări nici un alt interes particular și egoist exterior cunoașterii. Este o etică a dezinteresării și obiectivității.

1. *Politica*, VII, 3, 8, 1325 b.

2. *Etica Nicomahică*, VI. 1144 a 18.

Diferitele niveluri ale vieții «contemplative»

Oare cum concepem această viață conformă spiritului? Trebuie să o definim – precum I. Düring¹ – ca o viață de savant? Dacă luăm în considerare activitățile de seamă din școala lui Aristotel, vom fi nevoiți să recunoaștem că viața filosofică prezintă trăsăturile a ceea ce am putea numi un vast demers științific. În această perspectivă, Aristotel se dovedește un mare organizator al cercetării². Școala lui Aristotel se dedică unei nesfârșite vânători de informație în toate domeniile. Se adunau tot felul de date istorice (de pildă lista învingătorilor la jocurile pythice), sociologice (constituțiile diferitelor cetăți), psihologice sau filosofice (opiniile vechilor gânditori). De asemenea, se strângeau nenumărate observații zoologice sau botanice. Această tradiție va rămîne la loc de frunte, de-a lungul vremii, în școala aristotelică. Dar asemenea materiale nu sînt destinate să satisfacă o curiozitate inutilă. Cercetătorul aristotelic nu e un simplu colecționar de fapte³. Acestea nu sînt adunate decît pentru a permite comparații și analogii, pentru a institui o clasificare a fenomenelor, permițînd să se întrevadă cauzele, printr-o strînsă legătură între observație și raționament, în cadrul căreia, de altfel, spune Aristotel, trebuie să ne încredem mai mult în observația faptelor decît în raționamente și în acestea din urmă numai în măsura în care se acordă cu faptele observate⁴.

Este neîndoielnic faptul că viața spiritului, pentru Aristotel, constă, în mare parte, în observarea, cercetarea și reflecția asupra acestor observații. O astfel de activitate se desfășoară însă într-un anumit spirit, pe care am putea îndrăzni să-l definim drept o pasiune aproape religioasă pentru realitate, sub toate aspectele sale, fie ele neînsemnate sau sublime, întrucît în fiecare lucru se află o urmă a divinului.

1. I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966, p. 472.

2. Cf. W. Jaeger, *Aristotle*, Oxford University Press, 1967 (ed. I, 1934), cap. XIII, „The Organisation of Research”; I. Düring, *Aristoteles*, pp. 524 și urm.

3. L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, 1955, pp. 69 și urm.

4. *Despre generarea animalelor*, 760 b 30.

Nimic mai instructiv, în legătură cu această chestiune, ca primele pagini ale tratatului lui Aristotel, *Despre părțile animalelor*¹, în care prezintă domeniile și totodată temeiurile cercetării. După ce a deosebit, dintre lucrurile naturale, pe cele care, necreate și nepieritoare, există pentru veșnicie, de cele supuse nașterii și pieirii, Aristotel opune mijloacele de cunoaștere a lor. În privința substanțelor eterne, adică astrele și bolțile celeste, cunoștințele noastre sînt cu totul neînsemnate, în pofida puternicei dorințe de a le cunoaște, în vreme ce cu privire la substanțele perisabile, aflate la îndemîna noastră, dispunem de multe date. Iar motivul pentru care Aristotel ne îndeamnă să ne dedicăm studiului acestor două domenii ale realității este plăcerea provocată de cunoașterea lor²:

Cele două studii au fiecare farmecul lor. Pentru ființele eterne, deși nu le atingem decît în mică măsură, totuși, datorită perfecțiunii acestei cunoașteri, ea ne provoacă o mai mare bucurie decît cea pe care am putea-o dobîndi de la lucrurile aflate la îndemîna noastră, la fel cum vederea trecătoare și parțială a persoanelor iubite ne aduce mai multă bucurie decît observarea precisă a multor altor lucruri, oricît de însemnate ar fi. Dar pe de altă parte, în privința certitudinii și a întinderii cunoștințelor, știința lucrurilor pămîntești prezintă un avantaj.

Unii, continuă Aristotel, vor spune poate că, pentru a studia natura vie, trebuie să ne ocupăm de realitățile neînsemnate. El răspunde la acest scrupul evocînd plăcerea contemplării:

La drept vorbind, unele dintre aceste ființe nu au un aspect agreabil; totuși, Natura ce le-a creat cu pricepere provoacă plăceri inexprimabile celor care, atunci cînd le contemplă, pot cunoaște cauzele și care sînt adevărați filosofi. De altfel, ar fi nesăbuit și absurd să găsim plăcere în contemplarea imaginilor acestor ființe, întrucît sesizăm în ele și priceperea, de exemplu a sculptorului sau a pictorului ce le-a făurit, dar pe care, cercetîndu-le în ele însele ca fiind produse de Natură, nu am resimți o bucurie încă și mai mare a acestei contemplări, cel puțin dacă putem să le aflăm cauzele. Nu trebuie

1. *Despre părțile animalelor*, 644 b 22 și urm.

2. *Despre părțile animalelor*, 644 b 31. A se vedea, pentru acest text, traducerea și notele lui J.-M. Le Blond, *Aristote, philosophe de la vie*, Paris, 1945, pp. 116 și urm.

așadar să ne lăsăm dominați de o repulsie naivă față de studiul animalelor mai puțin nobile. Și aceasta deoarece în toate operele naturii există ceva minunat. Să ne amintim, de pildă, spusa lui Heraclit adresată oaspeților străini care, în momentul intrării, se opriseră văzîndu-l încălzindu-se în fața sobei; i-a invitat efectiv să intre fără teamă, spunîndu-le că sînt zei și în bucătărie. La fel trebuie să abordăm fără repulsie examinarea fiecărui animal cu convingerea că fiecare întruchi-pează partea sa de natură și frumusețe.

Întrezărim în acest text tendințele profunde ce însuflețesc viața conformă spiritului, modul de viață contemplativ. Dacă resimțim bucurie cunoscînd atît astrele, cît și ființele naturii sublunare, este pentru că regăsim, direct sau indirect, o urmă a realității, atrăgîndu-ne într-o manieră irezistibilă, primul principiu, ce mișcă toate lucrurile, spune Aristotel¹, precum obiectul iubirii îl mișcă pe iubit. De aceea astrele și bolțile celeste, ele însele principii de atracție, ne produc atîta plăcere cînd le observăm, ca vederea în treacăt și imprecisă a persoanei iubite. Cît despre studiul naturii, ne provoacă plăcere pe măsură ce descoperim în ea o pricipere divină. Artistul nu face decît să imite arta naturii și, într-un anumit sens, arta omenească nu e decît un caz particular al artei fundamentale și originare care este cea a naturii. De aceea, frumusețea naturală este superioară oricărei frumuseți artistice. Se va spune însă că există și lucruri respingătoare. Da, însă nu devin frumoase pentru noi cînd arta le imită²? Dacă obținem plăcere văzînd reproducerea lucrurilor urîte și respingătoare făcută de artist, este pentru că admirăm arta cu care acesta le-a imitat. Să spunem în treacăt că tocmai în epoca elenistică, ce începe în vremea lui Aristotel, arta greacă devine realistă, reprezentînd subiecte vulgare, personaje de clasă inferioară sau animale de orice fel³. Dar, dacă în cazul acestor opere de artă dobîndim plăcerea observînd abilitatea artistului, de ce să nu admirăm în realitatea produselor sale abilitatea naturii, cu atît mai mult cu cît ea face să crească ființele vii din interior, fiind într-un fel o artă

1. *Metafizica*, XII, 1072 b 4.

2. *Poetica*, 1448 b 10.

3. J. Onians, *Art and Thought in the Hellenistic Age. The Greek World View 350-50 BC*, Londra, 1979, p. 29: cu privire la raportul între filosofia lui Aristotel și arta elenistică.

imanentă? Vom găsi plăcere prin studierea tuturor operelor naturii dacă vom cerceta intenția ei, finalitatea pe care a urmărit-o în acțiunea sa.

După Aristotel, bănuim așadar în natură o prezență divină. El amintește astfel sensul spusei lui Heraclit. Străinii ce vin să-l viziteze se așteaptă să fie primiți în camera principală, în care se găsește căminul casei, unde arde focul în cinstea Hestiei, dar Heraclit îi invită lângă soba din bucătărie¹, căci orice foc este divin. Aceasta înseamnă că sacrul nu e delimitat în anumite locuri, altarul Hestiei de pildă, ci întreaga realitate fizică, tot universul este sacru. Ființele cele mai neînsemnate au partea lor de perfecțiune, de divin.

Cu privire la Platon², am spus despre cunoaștere că este întotdeauna legată de dorință și de afectivitate. Putem să o repetăm și despre Aristotel. Această plăcere dobândită prin contemplarea ființelor este cea resimțită la vederea ființei iubite. Pentru filosof, orice ființă este frumoasă, căci el știe să o situeze în perspectiva planului Naturii și a mișcării generale și ierarhizate a întregului univers către un principiu constînd în ceea ce este în cel mai înalt grad de dorit. Această strînsă legătură între cunoaștere și afectivitate este formulată în *Metafizica*³: „Obiectul dorit în cel mai înalt grad și inteligibilul suprem sînt același lucru”. Din nou, modul de viață contemplativ își dezvăluie dimensiunea sa etică. Dacă filosoful găsește plăcere în cunoașterea ființelor, este întrucît, în cele din urmă, nu dorește nimic altceva decît ceea ce-l conduce spre obiectul dorit în cea mai mare măsură. Am putea exprima această idee reluînd remarca lui Kant⁴: „Interesul nemijlocit pentru frumusețea naturii [...] este întotdeauna semnul unui suflet bun”. După cum spune Kant, motivul acestui fapt este că, un astfel de suflet dobîndește plăcerea nu doar datorită formei ființei naturale, ci prin chiar existența sa, „fără ca la aceasta să participe o atracție a simțurilor și fără ca el să-i asocieze

1. L. Robert, *Héraclite à son fourneau*, în L. Robert, *Scripta Minora*, pp. 61-73.

2. Cf. pp. 97-98.

3. *Metafizica*, XII, 1072 a 26 și urm.

4. *Critica facultății de judecare*, § 42, trad. rom. Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

vreun scop". Plăcerea provocată de frumusețile naturii este oarecum, paradoxal, un interes dezinteresat. În perspectivă aristotelică, acest dezinteres corespunde detașării de sine, prin care individul se ridică la nivelul spiritului, al intelectului, ce este adevăratul său eu, și devine conștient de atracția exercitată asupra lui de principiul suprem, dezirabil și inteligibil în cel mai înalt grad.

La urma urmelor, putem defini viața „contemplativă” drept o „viață de savant”? Din punctul meu de vedere, cred că noțiunea de „savant”, în sensul ei modern, este prea limitată pentru a reuni în ea activități atât de diverse precum scrierea catalogului învingătorilor la jocurile pythice și meditația asupra ființei ca ființă, observarea animalelor și demonstrarea existenței unui principiu prim al mișcării universului. Este greu de considerat muncă de „savant” activitatea spiritului care, după Aristotel, e analogă, în unele momente privilegiate, celei a primului principiu, care este Gîndirea Gîndirii. Am constatat deja¹ cum încearcă Aristotel să dezvăluie ceea ce poate fi beatitudinea gîndirii divine, comparînd-o cu ceea ce resimte rareori intelectul omenesc. Se pare că beatitudinea intelectului omenesc este atinsă atunci cînd acesta gîndește, în anumite momente, printr-o intuiție nemijlocită, indivizibilitatea beatitudinii divine². Nu este nimic mai îndepărtat de teorie decît contemplarea.

Mai degrabă decît de o viață de savant, ar trebui să vorbim de „viață pregătitoare pentru înțelepciune”, viață „filo-sofică”, în măsura în care înțelepciunea reprezintă pentru Aristotel *theoria* în perfecțiunea ei. Pentru el, intelectul omenesc e departe de a poseda această perfecțiune,

1. Cf. pp. 106-107.

2. *Metafizica*, XII, 1075 a 5. „Cum se întîmplă în unele momente intelectului omenesc, cel puțin atunci cînd nu are [presupunere foarte plauzibilă a lui Diano, în a sa ediție a *Metafizicii*, Bari, 1948] drept obiect lucruri compuse (căci nu posedă binele într-o parte sau în alta, ci într-o anumită totalitate indivizibilă își află binele cel mai elevat, care este diferit de el), tot așa este, pentru veșnicie, cu Gîndirea ce se gîndește pe sine”. A se vedea și Theofrast, *Metafizica*, 9b 15, trad. fr. J. Tricot: „Probabil că cel mai adevărat lucru este contemplarea Realităților de acest gen ce are loc prin intermediul rațiunii înseși, care le percepe nemijlocit și intră oarecum în contact cu ele, ceea ce explică faptul că nu poate exista nici un fel de eroare cu privire la ele”.

de care se apropie doar în anumite momente. Viața „contemplativă” are multiple niveluri ierarhizate, de la cel mai neînsemnat la cel mai elevat, și de altminteri însuși Aristotel – după cum am văzut –, vorbind despre fericirea adusă de *theoria*, consideră că fericirea celui ce caută este inferioară fericirii celui ce știe. Elogiul adus de Aristotel vieții conforme spiritului este atât descrierea unui gen de viață efectiv practică de el însuși și de membrii școlii sale, cât și un program ideal, un proiect, un îndemn de înălțare treptată către o stare, înțelepciunea, mai mult divină decât umană¹: „Numai Zeul poate beneficia de acest privilegiu”.

Limitele discursului filosofic

Operele lui Aristotel sînt fructul activității contemplative a filosofului și a școlii sale. Dar discursul filosofic aristotelic derutează cititorul modern, nu numai prin concizia adesea dezarmantă, ci mai ales prin incertitudinea gîndirii sale, privitoare la punctele cele mai importante ale doctrinei, de pildă teoria despre intelect. Nu găsim o expunere exhaustivă și coerentă a teoriilor ce vor constitui diferitele părți ale sistemului lui Aristotel².

Pentru a explica acest fenomen, trebuie în primul rînd să situăm învățătura filosofului în cadrul școlii, de care este inseparabilă. Precum Socrate și Platon, el vrea înainte de toate să formeze discipoli. Învățătura sa orală și opera scrisă se adresează întotdeauna unui auditoriu determinat. Majoritatea tratatelor sale, poate cu excepția celor de morală și politică, destinate fără îndoială unui public mai larg, sînt ecoul lecțiilor orale ținute în școala sa. Dintre aceste lucrări, multe nu alcătuiesc de altfel adevărate unități, de exemplu *Metafizica* sau tratatul *Despre cer*, ci reprezintă reunirea artificială a scrierilor corespunzătoare unor cursuri ținute în momente foarte diferite. Succesorii lui Aristotel, în special comentatorii săi³, sînt cei ce au operat aceste regroupări și au interpretat opera sa, ca și cum ar fi expunerea teoretică a unui sistem explicativ al întregii realități.

1. *Metafizica*, I, 982 b 30.

2. I. Düring, *Aristoteles*, pp. 29-30.

3. R. Bodéüs, *Le Philosophe et la cité*, p. 26.

Cînd Aristotel ține un curs, nu e vorba – cum bine a spus R. Bodéüs¹ – „de un «curs» în sensul modern al termenului, curs la care ar asista elevii preocupați să noteze gîndirea maestrului, în vederea Dumnezeu știe cîrui studiu ulterior”. Nu este vorba de „a informa”, de a transmuta în spiritul ascultătorilor un anumit conținut teoretic, ci „de a-i forma”, precum și de a desfășura o cercetare în comun: aceasta este viața contemplativă. Aristotel așteaptă de la ascultătorii săi o discuție, o reacție, o judecată, o critică². Învățătura rămîne întotdeauna, în mod esențial, un dialog. Textele lui Aristotel, așa cum ni s-au transmis, sînt note de pregătire a cursurilor la care se adaugă corecturi și modificări provenind de la Aristotel sau în urma discuțiilor cu alți membri ai școlii. Și aceste cursuri sînt menite înainte de toate să familiarizeze discipolii cu metode de gîndire. În viziunea lui Platon, exercițiul dialogului era mai important decît rezultatele obținute prin acest exercițiu. La fel, pentru Aristotel, discutarea problemelor este, în cele din urmă, mai formativă decît soluția lor. În aceste cursuri se arată într-o manieră exemplară prin ce demers al gîndirii, prin ce metodă trebuie cercetate cauzele fenomenelor în toate domeniile realității. Îi place să abordeze aceeași problemă sub unghiuri diferite, începînd din puncte de plecare diferite.

Nimeni nu a fost conștient, mai mult decît Aristotel, de limitele discursului filosofic ca instrument de cunoaștere³. Limitele lui izvorăsc în primul rînd din realitatea însăși. Tot ce e simplu este inexprimabil în limbaj. Discursivitatea limbajului nu poate exprima decît compusul, ceea ce poate fi divizat succesiv în părți. Dar limbajul nu poate spune nimic despre cele indivizibile, de pildă punctul în ordinea cantității; reușește aceasta mai mult în manieră negativă, negîndu-le contrariul. Cînd este vorba de substanțe simple, precum Intelectul prim, care e principiul mișcării tuturor lucrurilor, discursul nu poate exprima esența lui, ci doar îi descrie efectele sau îl compară cu activitatea propriului

1. *Ibidem*, p. 162.

2. R. Bodéüs, p. 162, pentru a afirma aceasta, se sprijină pe capitolul prim din *Etica Nicomahică*, în care auditoriul apare ca un judecător, 1094 b27 și urm.

3. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 187 și urm.

nostru intelect. Numai rareori intelectului omenesc îi este dat să se ridice la intuiția nondiscursivă și instantanee a acestei realități, în măsura în care poate imita într-un fel indivizibilitatea Intelectului divin¹.

Limitele discursului provin din incapacitatea acestuia de a transmite ascultătorului, doar prin el însuși, cunoașterea, cu atât mai puțin convingerea. Discursul singur nu poate acționa asupra celui ce ascultă, dacă nu există colaborare din partea acestuia din urmă.

În ordine contemplativă, deja nu mai este suficient să asculți un discurs, nici să-l repeți, pentru a ști, adică pentru a accede la adevăr și realitate. Pentru a înțelege un discurs, trebuie în primul rând ca ascultătorul să aibă deja o anumită experiență a faptului despre care vorbește discursul, o oarecare familiaritate cu obiectul său². Este necesară apoi o lentă asimilare, capabilă să creeze în suflet o dispoziție permanentă, un *habitus*:

Începătorii în studiu debitează pe nerăsuflăte raționamentele, fără să posede încă o cunoaștere propriu-zisă. Căci, pentru a poseda știința, ea trebuie să ajungă să facă parte din propria lor natură (cuvînt cu cuvînt: să crească în ei) și asta cere timp³.

Ca și pentru Platon⁴, adevărata cunoaștere, în viziunea lui Aristotel, se naște doar printr-o îndelungată legătură cu conceptele, cu metodele dar și cu faptele observate. Lucrurile trebuie experimentate mult timp pentru a le cunoaște, pentru a ne familiariza atât cu legile generale ale naturii, cât și cu exigențele raționale sau demersurile intelectului. Fără acest efort personal, ascultătorul nu va asimila discursurile și acestea vor rămîne inutile pentru el.

Acest fapt este și mai adevărat în ordine practică, unde nu e vorba doar de cunoaștere, ci de practicarea și exercitarea virtuții. Discursurile filosofice nu ne sînt de ajuns

1. Cf. p. 113, n. 2; de asemenea, P. Aubenque, *La pensée du simple dans la Métaphysique* (Z, 17 și Θ, 10), în *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, ed. P. Aubenque, Paris, 1979, pp. 69-80; Th. de Koninck, *La noësis et l'indivisible selon Aristote*, în *La Naissance de la raison en Grèce*, Actes du Congrès de Nice, mai 1987, ed. J.-F. Mattéi, Paris, 1990, pp. 215-228.

2. *Etica Nicomahică*, VI, 1142 a 12; cf. R. Bodéüs, *op. cit.* p. 190.

3. *Etica Nicomahică*, VI, 1147 a 21-22 (trad. cit).

4. *Scrisoarea a VII-a*, 341 c.

pentru a deveni virtuoși¹. Există două categorii de ascultători. Primii au deja predispoziții naturale către virtute sau au primit o bună educație. Pentru aceștia, discursurile morale pot fi utile: îi vor ajuta să-și transforme virtuțile lor naturale sau dobândite prin obișnuință în virtuți conștiente și însoțite de cumpătare². În acest caz, putem spune, într-un anumit sens, că nu predică decît converții. Ceilalți sînt sclavii pasiunilor lor și, în acest caz, discursul moral nu va avea nici o influență asupra lor³:

Cel înclinat să se supună pasiunilor va asculta în zadar și fără nici un folos, căci scopul nu este cunoașterea, ci acțiunea.

În legătură cu acest gen de ascultători, ar fi nevoie așadar, de altceva decît discursuri pentru a-i forma în vederea virtuții:

Sufletul ascultătorului trebuie modelat multă vreme, prin intermediul obișnuinței, încît să-și exercite în mod potrivit atracțiile și repulsiile, așa cum arăm pămîntul ce trebuie să hrănească semințele.

Aristotel consideră că această muncă de educație trebuie efectuată de cetate prin constrîngerea legilor sale și prin coerciție. Este așadar rolul omului politic și al legislatorului să se îngrijească de virtutea concetățenilor, și astfel de fericirea lor, pe de o parte organizînd o cetate în care cetățenii să poată fi efectiv educați pentru a deveni virtuoși, pe de alta asigurînd în interiorul cetății posibilitatea răgazului ce va permite filosofilor să acceadă la viața contemplativă. De aceea Aristotel nu intenționează să fondeze o morală individuală fără legătură cu cetatea⁴, ci, în *Etica Nicomahică*, se adresează oamenilor politici și legislatorilor pentru a le forma judecata, descriindu-le diferitele aspecte ale virtuții și ale fericirii omului, în scopul de a putea legifera, așa încît să ofere cetățenilor posibilitatea practicării vieții virtuotoase sau, pentru unii privilegiați, a vieții filosofice. Cum spune excelent R. Bodéüs⁵, finalitatea *Eticilor* și a *Politicii* vizează „un obiectiv situat dincolo de

1. *Etica Nicomahică*, X, 1179 b 4-5.

2. Cf. M.-Ch. Bataillard (citată mai sus, p. 125, n. 1), pp. 355-356.

3. Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, pp. 185-186.

4. *Ibidem*. p. 225; I. Düring, *Aristoteles*, p. 435.

5. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 16.

cunoaștere"; nu e vorba doar de „a expune într-un discurs adevărul despre un număr de chestiuni particulare”, ci de a contribui astfel la perfecțiunea devenirii umane.

Ca și Platon, Aristotel își bazează pe oamenii politici speranța de a transforma cetatea și oamenii. Dar Platon considera că filosofii trebuie să fie ei înșiși oameni politici care să realizeze acest lucru. El propunea deci filosofilor o opțiune de viață și o educație care-i făceau în același timp contemplativi și oameni de acțiune, cunoașterea și virtutea implicându-se reciproc. Pentru Aristotel, dimpotrivă, activitatea filosofului în cetate trebuie să se limiteze la formarea judecății oamenilor politici; aceștia, la rândul lor, trebuie să acționeze personal, prin legislația lor, pentru garantarea virtuții morale a cetățenilor. Cât despre filosof, el va alege o viață consacrată cercetării dezinteresate, studiului și contemplării și, trebuie să recunoaștem, independentă de grijile vieții politice. Filosofia este așadar, pentru Aristotel, ca și pentru Platon, în același timp un mod de viață și un mod de discurs.

VII Școlile elenistice

Caracteristici generale

Perioada elenistică

Cuvîntul „elenistic” desemnează, conform tradiției, o perioadă din istoria greacă, ce ține de la Alexandru cel Mare, macedoneanul, pînă la dominația romană, deci între sfîrșitul secolului IV î.Hr. și sfîrșitul secolului I î.Hr. Datorită extraordinarei expediții a lui Alexandru, care va extinde influența greacă din Egipt pînă la Samarkand și Tașkent și chiar pînă la Indus, se deschide o nouă epocă în istoria lumii. Putem spune că Grecia începe atunci să descopere imensitatea lumii. Este începutul schimburilor comerciale intense, nu doar cu Asia Centrală, ci și cu China, Africa și totodată cu Vestul Europei. Tradițiile, religiile, ideile, culturile se amestecă, iar această întîlnire va marca printr-o urmă de neșters cultura Occidentului. La moartea lui Alexandru, generalii săi își dispută vastul imperiu. Luptele lor duc la formarea a trei mari regate, grupate în jurul a trei capitale: Pella în Macedonia, exercitîndu-și autoritatea asupra Macedoniei și Greciei, Alexandria în Egipt și Antiohia în Siria, unde dinastia Seleucizilor domnește nu doar în Asia Mică, ci și în Babilonia. Trebuie adăugat la acestea regatul Pergamului și cel grec din Bactriana, care se întinde pînă la Indus. Se consideră de obicei ca sfîrșit al perioadei elenistice sinuciderea Cleopatrei, regina Egiptului, în anul 30 î.Hr., după victoria de la Actium a viitorului împărat Augustus. Începînd cu sfîrșitul secolului III î.Hr., romanii au intrat în contact cu lumea greacă și au descoperit puțin cîte puțin filosofia. În expunerea noastră, va trebui să facem aluzie uneori la filosofi ce au trăit sub Imperiul Roman, așadar după 30 î.Hr., întrucît aceștia ne fac cunoscute documente privitoare la filosofia elenistică. Dar, așa

cum vom repeta¹, caracteristicile filosofiei în epoca imperială sînt foarte diferite de cele ale epocii elenistice.

Perioada elenistică a filosofiei grecești a fost adesea prezentată ca o fază de decadență a civilizației grecești, degradate de contactul cu Orientul. Multe cauze pot explica această judecată severă: în primul rînd, prejudecata clasică ce fixează *a priori* un model ideal de cultură și decide că numai Grecia presocraticilor, a tragicilor și, în cel mai rău caz, a lui Platon merită studiată; în al doilea rînd, ideea conform căreia, o dată cu trecerea de la regimul democratic la cel monarhic și la sfîrșitul libertății politice, viața publică a cetăților grecești s-ar fi stins. Filosofii, abandonînd imensul efort speculativ al lui Platon și Aristotel și speranța de a forma oameni politici capabili să transforme cetatea, s-ar fi resemnat atunci să propună oamenilor, lipsiți de libertatea politică, un refugiu în viața interioară. Această reprezentare a epocii elenistice, care cred că există de la începutul secolului XX², continuă adesea să denatureze ideea pe care ne-o făurim despre filosofia din această perioadă.

În realitate, este cu totul greșit să ne reprezentăm această epocă drept o perioadă de decadență. Epigrafistul Louis Robert, studiind cu atenție inscripțiile descoperite în ruinele orașelor grecești din Antichitate, a arătat, în întreaga sa operă, că toate cetățile au continuat să aibă sub monarhiile elenistice, ca și după aceea în Imperiul Roman, o intensă activitate culturală, politică, religioasă și chiar athletică. Printre altele, științele exacte și tehnice au cunoscut atunci un avînt extraordinar. În special sub influența ptolemaicilor, care au domnit în Alexandria, acest oraș a devenit într-un fel centrul activ al civilizației elenistice³. Organizat de Demetrios din Faleron, fidel tradiției aristotelice care privilegia studiile științifice, Muzeul din Alexandria era un important loc de cercetare în domeniul tuturor științelor, de la astronomie pînă la medicină și, chiar în acest oraș,

1. Cf. mai jos, pp. 173 și urm.

2. În special G. Murray, *Four Stages of Greek Religion*, New York, 1912 (ed. a 3-a 1955), pp. 119 și urm., „The Failure of Nerve”. Aproape toate lucrările istoricilor filosofiei posteroare lui G. Murray (Festugière, Bréhier, de exemplu) sînt atinse de această prejudecată.

3. Cf. excelenta lucrare a lui B. Gille, *Les Mécaniciens grecs*, Paris, 1980, mai ales capitolul despre școala din Alexandria, pp. 54 și urm.

Biblioteca aduna întreaga literatură filosofică și științifică. Și-au desfășurat aici activitatea mari savanți: medicul Herofil, astronomul Aristarh din Samos, de exemplu. De altminteri, va fi destul să pomenim numele lui Arhimede din Siracuză, deopotrivă matematician și mecanic, pentru a lăsa să se întrevadă extraordinara activitate științifică desfășurată în toată această perioadă.

Presupusa pierdere a libertății cetăților nu a provocat diminuarea activității filosofice. Și de altfel, putem oare spune că regimul democratic le era mai favorabil? Nu Atena democratică le-a intentat procese de impietate lui Anaxagoras și Socrate?

În orientarea activității filosofice, nu există o schimbare atât de radicală pe cât am vrea să credem. Am spus și am repetat că filosofii din epoca elenistică, în fața incapacității lor de a acționa în cetate, au dezvoltat o morală a individului, întorcându-se către interioritate. Lucrurile sînt mult mai complexe. Pe de o parte, dacă este adevărat că Platon și Aristotel au, fiecare în felul său, preocupări politice, nu înseamnă mai puțin că viața filosofică este, pentru ei, un mijloc de eliberare de corupția politică. Viața conformă spiritului, adică modul de viață al școlii aristotelice, scapă compromisurilor vieții în cetate. Cît despre Platon, el a formulat oarecum definitiv, pentru toți filosofii Antichității, atitudinea pe care trebuie să o aibă filosoful într-o cetate coruptă¹:

Tare puțini mai rămîn [...] cei care au de-a face cu filosofia așa cum se cuvine! [...]. Dintre aceștia puțini, cei care ajung și care gustă ce lucru plăcut și încîntător au dobîndit, care vād bine sminteala mulțimii și că nimeni, ca să spunem așa, nu face ceva sănătos în cetate, care vād că nu au vreun aliat, cu care, mergînd, să apere dreptatea, s-ar putea mîntui; bāgînd ei de seamă că filosoful e ca un om căzut printre fiare, care nu vrea să fie pârtaș la rău, dar nici nu este în stare, singur, să se împotrivească tuturor sălbăticiunilor și că, pierind el înainte de a putea da sprijin cetății sau prietenilor, ar fi nefolositor sieși, cît și celorlalți; ei bine, înțelegînd ei toate acestea, păstrează tăcerea și își vād de ale lor, precum un om care, în timp de furtună, se adăpostește sub un zid micuț. Iar vāzîndu-i pe ceilalți mustind de fărādelegi, filosoful se bucură dacă ar putea trăi cumva viața de aici în curățenie, fără

1. *Republica*, 496 b-e; trad. rom. Andrei Cornea, ed. cit.

nedreptate și fapte nelegiuite și dacă, blînd și binevoitor, va pleca de pe acest meleag însoțit de o preafrumoasă nădejde.

Cînd filosoful își dă seama că este total neputincios să aducă cel mai mic remediu corupției din cetate, oare ce mai poate face decît să practice filosofia, singur sau împreună cu alții? Din păcate, aceasta este situația în care se găseau aproape toți filosofil Antichității¹ în raportarea la lumea politică, chiar și Marcus Aurelius, care, deși împărat, și-a exprimat și el sentimentul de neputință în fața neînțelegerii și a inerției supușilor săi².

Pe de altă parte însă, filosofii epocii elenistice, chiar și epicurienii³, nu își vor pierde niciodată interesul pentru politică, jucînd deseori rolul de consilieri ai prinților sau ambasadori ai unei cetăți, cum mărturisesc inscripțiile frecvent decernate în onoarea lor. Filosofii stoici aveau un rol important în săvîrșirea reformelor politice și sociale din multe state, de pildă stoicul Sphairos exercită o puternică influență asupra regilor Spartei, Agis și Cleomenes, stoicul Blossius asupra reformato­rului roman Tiberius Gracchus⁴. Ei se opun uneori în mod curajos împăraților romani. În general, filosofii nu au renunțat niciodată la speranța de a schimba societatea, măcar prin exemplul vieții lor.

Viața filosofică era extrem de vie în epoca elenistică, dar, din nefericire, nu o cunoaștem decît într-un mod imperfect și am avea o cu totul altă reprezentare despre ea, dacă toate operele filosofice scrise în timpul acestei perioade s-ar fi păstrat. Scrierile filosofilor nu erau pe atunci editate în mii de exemplare și larg răspîndite, precum în zilele noastre. Recopiate de multe ori, ceea ce constituia sursa numeroaselor erori (obligînd savanții moderni la un enorm travaliu critic, atunci cînd vor să studieze aceste texte), ele erau uneori vîndute de librari, fără îndoială, dar operele cele mai tehnice erau pur și simplu păstrate în

1. Cf. I. Hadot, *Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Grecques*, in „Revue des études latines”, vol. 48, 1970, pp. 146-147; *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978, p. 37.
2. P. Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, 1992, p. 308 și urm.
3. De pildă Amyntas din Samos și Apollonphanes din Pergam. A se vedea notele lui B. Puech cu privire la acești filosofi. în R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. I.
4. Cf. articolul lui I. Hadot, *Tradition stoïcienne...* pp. 133-161.

bibliotecile diferitelor școli filosofice. De-a lungul vremii, o mare parte din acest prețios material s-a pierdut, în special la Atena, cu ocazia jefuirii orașului de către Sylla, în martie 86 î.Hr., dar și la Alexandria, în timpul distrugerilor succesive ale Bibliotecii. Mii de lucrări au dispărut astfel, iar celelalte cataclisme ce au pus capăt perioadei elenistice au distrus și ele tezaure de poezie și artă, a căror existență o întrezărim doar prin intermediul imitațiilor făcute de romani. Dar, pentru a nu cita decît un singur exemplu, filosoful Hrisip, unul din fondatorii stoicismului, a scris cel puțin șapte sute de tratate. Nici unul nu s-a păstrat, doar cîteva rare fragmente au ajuns la noi prin papyrusurile descoperite la Herculaneum și grație citatelor făcute de unii autori din epoca romană. Viziunea noastră asupra istoriei filosofiei este deci iremediabil deformată de contingente istorice. Am avea poate o reprezentare cu totul diferită dacă operele lui Platon și Aristotel ar fi dispărut, iar cele ale stoicilor Zenon și Hrisip s-ar fi păstrat. În orice caz, numai datorită unor autori ce au trăit în lumea romană, fie în timpul Republicii, precum Cicero, Lucrețiu și Horațiu, fie în timpul Imperiului, ca Seneca, Plutarh, Epictet, Marcus Aurelius, au fost păstrate informații prețioase asupra tradiției filosofice elenistice. Din acest motiv vom recurge uneori la citarea acestor autori, chiar dacă aparțin unei epoci posterioare..

Influențe orientale?

A avut oare expediția lui Alexandru o influență asupra evoluției filosofiei grecești? Este sigur că a favorizat dezvoltarea științifică și tehnică, datorită observațiilor geografice și etnologice pe care le-a făcut cu puțință. Știm că expediția lui Alexandru a făcut posibile întâlniri între înțelepții greci și cei hinduși. În special un filosof al școlii din Abdera, Anaxarchos, și elevul lui, Pyrrhon din Elis, au însoțit cuceritorul pînă în India; se povestește că Pyrrhon, la întoarcere, a trăit retras de lume, întrucît auzise un indian spunîndu-i lui Anaxarchos că este incapabil de a fi un maestru, căci frecventează cursurile regale¹. În timpul acestor contacte, nu par să fi avut loc adevărate schimburi de idei, confruntări de teorii. În orice caz, nu avem nici o

1. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, IX, 61-63.

urină evidentă. Dar grecii au fost impresionați de modul de viață¹ al celor pe care i-au numit „gymnosoști”, „înțelepții goi”. Istoricul și filosoful Onesicritos, care a participat și el la expediție, scriind o povestire la puțin timp după moartea lui Alexandru, a expus multe detalii asupra moravurilor lor și asupra sinuciderii prin ardere. Filosofii greci au avut impresia că regăsesc la gymnosoști maniera de a trăi pe care ei înșiși o recomandau: viața lipsită de convenții, conformă doar naturii, indiferența totală față de ceea ce oamenii consideră drept dezirabil sau indezirabil, bun sau rău, indiferență ce a condus la o perfectă liniște interioară, la absența tulburării. Democrit, maestrul lui Anaxarchos, a propovăduit el însuși această tihnă a sufletului². Cinicii disprețuiau toate convențiile umane. Însă ei au descoperit la gymnosoști această atitudine împinsă la extrem. Așa cum spunea stoicul Zenon³, probabil cu privire la sinuciderea înțeleptului indian Calanus, ce intrase în contact cu Alexandru⁴: „Prefer să văd un singur indian ars la foc mic decât să învăț pe dinafară toate demonstrațiile privind suferința”. Fără a merge pînă la aceste situații dramatice, ceea ce ne povestesc anticii despre modul de viață al lui Pyrrhon semnifică un asemenea grad de indiferență față de toate lucrurile, încît nu ne putem abține să nu gîndim că el încerca să imite ceea ce văzuse în India. Vom remarca de altfel extremul subiectivism al lui Anaxarchos⁵, care spunea că ființele existente nu sînt mai reale decât un decor de teatru și seamănă cu imaginile ce apar celor ce visează sau sînt într-o stare de nebunie. Ne-am putea gîndi în această privință la vreo sursă orientală, dar nu trebuie să uităm că maestrul său Democrit⁶, fondator al școlii din Abdera, opunea deja în mod radical realitatea în sine, adică atomii, și percepțiile subiective ale

1. Cf. C. Muckensturm, *Les gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles?*, in *Le cynisme ancien et ses prolongements*, ed. M.-O. Goulet-Cazé și R. Goulet, Paris, 1993, pp. 225-239.

2. Democrit, fr. 191.

3. Clement Alexandrinul, *Stromate*, II, 20, 125, 1.

4. Cf. C. Muckensturm, art. *Calanus*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, pp. 157-160.

5. Sextus Empiricus, *Contra logicienilor*, I, 87-88; cf. R. Goulet, art. *Anaxarque d'Abdère*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. II, pp. 188-191.

6. Democrit, fr. 9, in *Présocratiques*, p. 845.

simțurilor. Expediția lui Alexandru nu pare să fi produs așadar mari transformări în tradiția filosofică. Filosofia elenistică corespunde în fapt unei dezvoltări naturale a mișcării intelectuale care a precedat-o; ea regăsește adesea teme presocratice, dar mai ales este profund marcată de spiritul socratic. Poate că însăși experiența întâlnirii între popoare a jucat un anumit rol în dezvoltarea noțiunii de cosmopolitism¹, adică a ideii că omul este un cetățean al lumii.

Școlile filosofice

Am descris deja modurile de viață ce caracterizau școlile lui Platon și Aristotel. Însă trebuie să revenim asupra acestui fenomen foarte particular reprezentat de școlile filosofice în Antichitate și să nu uităm de condițiile învățării filosofiei, total diferite pe atunci de cele din zilele noastre. Studentul modern face filosofie numai fiindcă aceasta se află în programa ultimului an. În loc să fie interesat de un prim contact cu această disciplină, el dorește să treacă examenele la materia respectivă. În orice caz, doar hazardul va decide dacă întâlnește un profesor aparținând „școlii” fenomenologice, existențialiste, deconstructiviste, structuraliste sau marxiste. Poate că va adera într-o zi intelectualicește la unul din aceste „isme”. Oricum, va fi vorba de o aderare intelectuală, care nu va angaja maniera sa de a trăi, poate cu excepția marxismului. Pentru noi, modernii, noțiunea de școală filosofică evocă numai ideea unei tendințe doctrinare, a unei poziții teoretice.

În Antichitate era cu totul altfel. Nici o obligație universitară nu orientează viitorul filosof spre o școală sau alta, ci, în funcție de modul de viață practicat, viitorul filosof vine să asiste la lecții în instituția școlară (*scholē*) aleasă². Numai dacă nu cumva, mînat de hazard într-o sală de curs, nu se

1. Cf. H.-C. Baldry, *The Idea of the Unity of Mankind*, in H. Schwabl, H. Diller, *Grecs et Barbares. Entretiens sur l'Antiquité classique*, vol. VIII, Fondation Hardt, Geneva, 1962, pp. 169-204; J. Moles, „Le cosmopolitisme cynique”, in *Le cynisme ancien et ses prolongements*, pp. 259-280.

2. Cu privire la vocabularul tehnic grec desemnînd școala ca instituție și tendință doctrinară, cf. J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, 1978, pp. 159-225.

convertește pe neașteptate la o anumite filosofie ascultînd de vorbele vreunui maestru. Este ceea ce se povestea despre Polemon, care, după o noapte de desfrîu, a intrat dimineața sfidător, cu un grup de cheflii, în școala platonicianului Xenocrates și, sedus de cuvîntarea acestuia, a decis să devină filosof, ajungînd mai tîrziu șef de școală: născocire edificatoare, fără îndoială, dar care ar putea părea plauzibilă¹.

Spre sfîrșitul secolului IV, aproape întreaga activitate filosofică se concentrează la Atena, în cele patru școli întemeiate de Platon (Academia), Aristotel (Liceul), Epicur (Grădina) și Zenon (Stoa). Vreme de aproape trei secole, aceste instituții vor rămîne vii. Într-adevăr, spre deosebire de grupurile tranzitorii care s-au format în jurul sofistilor, ele erau instituții permanente nu numai în timpul vieții fondatorului lor, ci multă vreme după moartea acestuia. Diferiții șefi de școală care se succedă fondatorului sînt aleși cel mai adesea prin vot de către membrii școlii sau desemnați de predecesorul lor. Instituția este întemeiată de șeful școlii și, din punct de vedere civil, școala nu posedă personalitate juridică². Faptul apare cu claritate în documentele foarte interesante care sînt testamentele filosofilor: beneficiem de cele ale lui Platon, Aristotel, Theofrast, Straton, Lycon, Epicur³ și putem constata că nu găsim în aceste texte nici o urmă de proprietate a școlii ca atare. Atît cărțile, cît și bunurile funciare sînt considerate proprietăți ale șefului școlii. Nu este deci necesar să ne imaginăm, cum se face de obicei, că școlile filosofice, pentru a dobîndi personalitate juridică, trebuiau să se organizeze în confrerii religioase consacrate Muzelor. În fond, legislația ateniană privitoare la dreptul de asociere nu pretindea vreun statut special pentru instituțiile de învățămînt.

Activitățile acestor școli se desfășoară în general în astfel de complexe cu multiple finalități care erau gimnaziile: Academia, Liceul, sau în alte locuri publice precum Stoa Poikile (Porticul), în care puteau să se reunească pentru a asculta conferințe sau a discuta. Școala își primește numele chiar după locul de întîlnire.

1. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filosofilor*, IV, 16.

2. Cf. J.-P. Lynch, *Aristotle's School*, pp. 106-134.

3. Diogenes Laertios, *op. cit.*, III, 41; V, 11, 51, 61, 69; X, 16.

Există așadar aproape întotdeauna, cel puțin pînă la sfîrșitul epocii elenistice, o coincidență între școală ca tendință doctrinară, școală ca loc unde se învață și școală ca instituție permanentă organizată de un fondator care se găsește chiar la originea modului de viață practicat de școală și a tendinței doctrinare legate de acesta. Distrugerea majorității instituțiilor școlare ateniene va schimba ulterior această stare de fapte.

Asemenea școli sînt larg deschise publicului. Majoritatea filosofilor, dar nu toți, consideră drept o chestiune de onoare să predea fără onorarii. Este ceea ce îi deosebește de sofști. Resursele pecuniare sînt personale sau provin de la binefăcători, precum Idomeneus pentru Epicur. Nevoile școlii erau acoperite printr-o cotizație zilnică de doi oboli: doi oboli reprezentau „salariul unui sclav care muncea cu ziua și abia ajungeau, după cum spune Menandru, pentru a plăti un ceai”¹. În general, distingem, dintre cei ce frecventează școala, simplii ascultători și grupul adevăraților discipoli, numiți „intimii”, „prieteni” sau „însoțitorii”, împărțiți și ei în tineri și vîrstnici. Acești adevărați discipoli trăiesc uneori în comun cu maestrul, în casa acestuia sau în apropierea ei. Se spunea despre discipolii lui Polemon, elevul lui Xenocrates de care am mai vorbit, că și-au construit colibe pentru a trăi în vecinătatea lui². Pe de altă parte, întîlnim, atît în Academie, în Liceu, cît și în școala lui Epicur, un același obicei, cel de a lua mese în comun la anumite intervale. Probabil că pentru organizarea reuniunilor exista în Academie și în Liceu o sarcină de responsabil pe care toți membrii școlii trebuiau să și-o asume pe rînd, timp de mai multe zile³.

Avem mai puține detalii despre școala stoică, întemeiată către anul 300 de Zenon din Cition, care predă în Porticul numit Stoa Poikile. Istoricii antici povestesc că avea mulți

1. C. Diano, *La philosophie du plaisir et la société des amis*, in *Stude e saggi di filosofia antica*, Padova, 1973, pp. 368-369. Epicur, *Opere*, ed. G. Arrighetti, Torino, 1973, pp. 443, 471. Cu privire la organizarea școlii epicureice, cf. N.W. De Witt, *Epicurus and his Philosophy*, University of Minnesota Press, 1954 (ed. 2, Westport, Connecticut, 1973): *Organization and Procedure in Epicurean Groups*, „Classical Philology”, vol. 31, 1936, pp. 205-211; I. Hadot, *Seneca...*, pp. 48-53.
2. Diogenes Laertios, *op. cit.*, (citat în continuare D. L.), IV, 19
3. D. L., V, 4; J.P. Lynch, *op. cit.*, p. 82.

elevi și, printre altele, că regele Macedoniei, Antigonos Gonatas, venea să-l asculte când stătea la Atena. Ca și în celelalte școli, în școala lui Zenon există o deosebire între simplii ascultători și adevărații discipoli, Perseu de pildă, locuia în casa lui și a ajuns apoi la curtea lui Antigonos Gonatas¹. Evoluția atitudinii cetății Atena față de filosofie, din vremea când i-a condamnat pe Anaxagoras și Socrate, este surprinsă cu claritate în textul grec al decretului pe care atenienii l-au promulgat, în 261 î.Hr., în cinstea lui Zenon, de fapt sub presiunea lui Antigonos Gonatas. Acest decret² îl cinstea pe Zenon cu o coroană de aur și prevedea construirea pentru el a unui mormînt pe cheltuiala cetății. Motivul era unul deosebit:

Deoarece Zenon, fiu al lui Mnaseas, din Cition, care vreme de mulți ani a trăit conform cu filosofia în cetate, s-a dovedit nu doar om de bine cu orice prilej, ci mai cu seamă, prin imboldurile spre virtute și cumpătare, a îndemnat către cea mai bună conduită pe acei tineri care au intrat în școala sa, oferind tuturor modelul unei vieți întotdeauna în acord cu principiile învățaturii sale.

Aici, Zenon nu e lăudat pentru teoriile sale, ci pentru educația pe care o dă tineretului, pentru genul de viață pe care îl duce, pentru acordul între viața sa și discursurile sale. Comediile din epocă fac aluzie la viața lui austeră³:

O pîine, smochine, puțină apă. Acela *filosofează o filosofie nouă*: propovăduiește foamea și găsește discipoli.

Vom remarca aici că termenul „filosofie” desemnează o manieră de a trăi. Instituția școlară stoică este mult mai puțin monolitică decît școala epicureică. Locurile de predare variază și, mai ales, diferite tendințe doctrinare își fac apariția după moartea lui Zenon; Ariston din Chios, Cleanthes, Hrisip predau, din multe puncte de vedere, opinii diferite. Aceste opoziții între tendințe vor continua pe toată durata școlii stoice, adică pînă în secolele II și III d.Hr. Avem foarte puține detalii cu privire la atmosfera ce domnea în aceste diferite școli stoice.

1. D. L., VII, 5-6 și 36.

2. Trad. Festugière, în *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, Paris, 1949, pp. 269 și 292-305.

3. D. L., VII, 27.

Prin urmare, au existat în Atena, cu aproximație din secolul IV pînă în secolul I, patru școli de filosofie, care îmbrăcau, într-o manieră sau alta, o formă instituțională și care aveau în general metode asemănătoare de învățămînt. Ceea ce nu înseamnă că nu existau școli de filosofie în alte orașe, dar acestea nu se bucurau de prestigiul școlilor ateniene. Trebuie să adăugăm alte două curente ce par extrem de diferite de cele patru școli, scepticismul, sau mai degrabă pyrrhonismul – căci ideea de scepticism este un fenomen relativ tîrziu –, și cinismul. Ambele nu posedă o organizare școlară. De asemenea, nu au nici dogme. Dar reprezintă două moduri de viață, primul propus de Pyrrhon, al doilea de Diogene Cinicul, și din acest punct de vedere, sînt în definitiv două *haireseis*, două atitudini de gîndire și de viață. Cum va scrie un „sceptic” din perioada tîrzie, medicul Sextus Empiricus¹:

Dacă admitem că o școală (*hairesis*) este o adeziune la numeroase dogme avînd o coerență unele în raport cu celelalte [...] vom spune că scepticul nu are o școală. În schimb, dacă înțelegem prin școală (*hairesis*) un mod de viață ce urmează un anumit principiu rațional, conform cu ceea ce ne apare [...] spunem că are o școală.

Scepticii desfășoară de altfel o argumentație pentru a dovedi că trebuie să ne suspendăm judecata, să refuzăm adeziunea la orice dogmă și să găsim astfel liniștea sufletului. Cinicii, la rîndul lor, nu argumentează și nu predau nici o învățătură. Viața lor este cea care are, prin ea însăși, un sens și implică o doctrină.

Identități și diferențe: prioritatea alegerii unui mod de viață

Într-adevăr, după cum am întrezărit deja în legătură cu Socrate, Platon și Aristotel, și cum vom revedea cu privire la școlile elenistice, fiecare școală se definește și se caracterizează printr-o opțiune de viață, printr-o anumită decizie existențială. Filosofia este iubire și căutare a înțelepciunii,

1. Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 16-17, trad. M.-O. Goulet-Cazé, în *Le cynisme est-il une philosophie?, Contre Platon*, I, *Le Platonisme dévoilé*, ed. M. Dixsaut, Paris, 1993, p. 279 (a se vedea și *Schițe pyrrhoniene*, trad. rom. Aram M. Frenkian, Ed. Academiei, București. 1965).

iar înțelepciunea este tocmai un anumit mod de viață. Alegerea inițială, proprie fiecărei școli, este prin urmare alegerea unui tip determinat de înțelepciune.

La drept vorbind, la o primă vedere, ne-am putea întreba: erau concepțiile despre înțelepciune atât de diferite de la o școală la alta? Toate școlile elenistice par să o definească, de fapt, aproape în aceiași termeni, și în primul rând ca pe o stare de perfectă liniște a sufletului. În această perspectivă, filosofia apare drept o terapeutică a grijiilor, a angoaselor și a mizeriei umane, mizerie provocată de convențiile și constrângerile sociale, pentru cinici, de căutarea falselor plăceri, pentru epicurei, de căutarea plăcerii și a interesului egoist, după stoici, și de opiniile neadevărate, după sceptici. Chiar dacă își revendică sau nu moștenirea socratică, toate filosofii elenistice admit, precum Socrate, că oamenii se află cufundați în mizerie, angoasă și rău, întrucât se găsesc în ignoranță: răul nu este în lucruri, ci în judecățile de valoare realizate de oameni asupra lucrurilor. Este vorba deci de a-i îngriji pe oameni schimbându-le judecățile de valoare: toate aceste filosofii se vor a fi terapeutice¹. Dar, pentru a-și schimba judecățile de valoare, omul trebuie să facă o alegere radicală; și anume să-și modifice întreaga sa manieră de-a gândi și de a fi. Această alegere este filosofia, datorită căreia el va atinge pacea interioară, liniștea sufletului.

Totuși, dincolo de aceste similitudini aparente se conturează deosebiri profunde. Trebuie să distingem mai întâi între școlile dogmatice, pentru care terapia constă în transformarea judecăților de valoare, și cele sceptice, pentru care e vorba doar de suspendarea lor. Și mai ales, dacă școlile dogmatice consimt să recunoască faptul că opțiunea filosofică fundamentală trebuie să corespundă unei tendințe înnăscute a omului, putem deosebi printre ele, pe de o parte, epicureismul, pentru care căutarea plăcerii justifică întreaga activitate omenească, pe de altă parte, platonismul, aristotelismul, stoicismul, afirmând, conform tradiției socratice, că iubirea Binelui este instinctul primordial al ființei umane. Însă, în ciuda acestei identități de intenție fundamentale, cele trei școli se întemeiază pe opțiuni existențiale radical diferite unele de altele.

1. A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Fribourg-Paris, 1993.

Identități și diferențe: metoda de învățământ

Identități și deosebiri se regăsesc și în privința metodelor de învățământ. În cele trei școli care – trebuie să spunem acest lucru – derivă din tradiția socratică: platonismul, aristotelismul și stoicismul, învățământul prezintă întotdeauna, în ciuda modificării condițiilor politice, dubla finalitate pe care o avea în vremea lui Platon și Aristotel: formarea, directă sau indirectă, a cetățenilor, mai mult, dacă era posibil, a conducătorilor politici, dar și formarea filosofilor. Educarea pentru viața în cetate urmărește să se dobândească stăpânirea vorbirii prin numeroase exerciții de retorică și, mai ales, de dialectică, precum și puțința de a extrage din învățătura filosofului principii ale științei guvernării. Acesta e motivul pentru care vin mulți elevi la Atena, din Grecia, Orientul Apropiat, Africa și Italia, în vederea primirii unei educații care să le permită mai apoi exercitarea unei activități politice în patria lor. Va fi cazul multor oameni de stat romani, precum Cicero de exemplu. De altminteri, ei nu învață doar cum să guverneze, ci și să se guverneze pe ei înșiși, deoarece formarea filosofică, adică exercițiul înțelepciunii, este menită să realizeze deplin opțiunea existențială despre care am vorbit, grație asimilării intelectuale și spirituale a principiilor de gândire și de viață care îi sînt imanente. Pentru a ajunge la aceasta, dialogul viu și discuția între maestru și discipoli sînt indispensabile, conform tradiției socratice și platoniciene. Sub influența acestei duble finalități, învățământul tinde să ia întotdeauna o formă dialogală și dialectică, adică să păstreze mereu, chiar și în expunerile magiștrilor, înfățișarea unui dialog, a unei succesiuni de întrebări și răspunsuri, ceea ce presupune un raport constant, cel puțin virtual, cu indivizii determinați cărora li se adresează discursul filosofului. A pune o întrebare, numită „teză” („este moartea un rău?”, „este plăcerea binele suprem?”, de pildă), și a o discuta, aceasta este schema fundamentală a oricărui învățământ filosofic în epoca respectivă. O astfel de particularitate îl deosebește radical de învățământul somptuos din epoca următoare, și anume epoca imperială, cu începere din secolul I și în special din secolul II d.Hr., cînd sarcina maestrului va consta în comentarea textelor. Vom vedea

motivele istorice ale acestei schimbări. Pentru moment, să cităm un text din această epocă mult mai târzie, a comentatorilor, text scris în secolul II d.Hr. de aristotelicianul Alexandru din Aphrodisia¹ în exegezele sale asupra *Topicii* lui Aristotel și care descrie adecvat deosebirea dintre discutarea tezelor, ca metodă de învățămînt proprie epocii pe care am studiat-o, și comentariul, specific epocii următoare:

Această formă de discurs [discutarea «tezelor»] era ceva obișnuit la antici și într-o asemenea manieră își predau ei lecțiile, nu comentînd cărți, așa cum se întîmplă acum (ce-i drept, în acea epocă nu aveau cărți de acest fel), ci, fiind pusă o teză, argumentau pro sau contra, pentru a-și exersa facultatea de a inventa argumentații, bazîndu-se pe premise admise de toată lumea.

Argumentația de care vorbește Alexandru este chiar un exercițiu pur dialectic, în sensul aristotelic al cuvîntului. Dar de fapt discutarea tezelor poate lua o formă dialectică sau retorică și, totodată, dogmatică sau aporetică. În argumentarea dialectică, discutarea tezei are loc prin întrebări și răspunsuri, deci în cadrul unui dialog. De exemplu, Arcesilaos, considerînd discursul filosofic ca exclusiv critic, cerea unui ascultător să propună o teză și i-o combătea punînd întrebări care-l determinau puțin cîte puțin pe interlocutor să admită contradictoria tezei propuse de el². Stoicii însă, ca și dogmaticii, practicau și ei în învățămîntul lor metoda dialectică a jocului întrebărilor și răspunsurilor. Cicero le reproșează de fapt că nu au acordat un loc suficient detaliilor oratorice și retorice, singurele capabile, în viziunea sa, să impresioneze și să persuadeze³:

Te înțeapă cu întrebări minore și neînsemnate ca și cu niște ace și chiar și cei care le dau dreptate [în argumentația dialectică, cel care a pus teza trebuie să se mulțumească să răspundă cu da sau nu] rămîn în sinea lor aceiași și pleacă așa cum au venit; căci ei tratează probleme adevărate, poate și oricum importante într-un cadru prea strîmt, nu așa cum se cuvine.

-
1. Alexandru din Aphrodisia, *In Aristotelis Topica comment.*, p. 27, 13 Wallies, în CAG, vol. II, 2, Berlin, 1891.
 2. Cf. P. Hadot, *Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité* în *Studia Philosophica*, vol. 39, 1980, pp. 147 și urm.
 3. Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, IV, 3, 7; trad. rom. Gheorghe Ceaușescu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983.

Argumentația putea fi și retorică, atunci cînd un ascultător punea o întrebare, oferind astfel teza, adică tema de discuție. Iar dacă maestrul răspundea printr-un discurs continuu și dezvoltat, fie demonstra succesiv afirmațiile pro și contra – și era vorba atunci sau de un simplu exercițiu școlar, sau de o dorință de a arăta imposibilitatea oricărei afirmații dogmatice –, fie susținînd sau respingînd teza, după cum ea corespundea sau nu doctrinei sale – era atunci cazul unui învățămînt dogmatic expunînd ideile școlii. În măsura în care practica exercițiul „tezei”, deci o metodă pedagogică bazată pe schema întrebare – răspuns, învățămîntul filosofic nu putea consta în dezvoltarea teoriilor pentru ele însele, independent de nevoile auditoriului, căci discursul era constrîns să se desfășoare în cîmpul limitat al unei întrebări puse de un anumit ascultător determinat. Demersul obișnuit al gîndirii consta deci în ridicarea pînă la principiile generale, logice sau metafizice, pornind de la care o anumită întrebare putea fi rezolvată.

Totuși, mai exista un demers, cel deductiv și sistematic, în epicureism și în stoicism. În școala epicureiană, de altfel, exercițiul tehnic al dialecticii nu juca nici un rol. Discursurile filosofice luau o formă strict deductivă, prin urmare porneau de la principii pentru a ajunge la consecințe ale acestora: observăm acest lucru, de exemplu, în *Scrisoarea către Herodot*; unele discursuri erau puse la dispoziția discipolului sub formă scrisă, pentru ca acesta să le poată învăța pe de rost. După cum a arătat I. Hadot¹, învățămîntul epicurian începe cu citirea și memorarea unor scurte rezumate ale doctrinei lui Epicur, prezentate sub formă de sentințe foarte concise, apoi discipolul ia cunoștință de rezumate mai dezvoltate, ca *Scrisoarea către Herodot* și, în cele din urmă, dacă dorește, poate aborda vasta lucrare a lui Epicur *Despre natură*, în treizeci și șapte de cărți. Trebuie totuși să revină mereu la rezumate, cu scopul de a nu se pierde în amănunte și de a păstra întotdeauna prezentă în spirit intuiția totalității. Există deci un du-te-vino continuu între sporirea cunoștințelor și concentrarea asupra nucleului esențial.

1. I. Hadot, *Epicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain*, Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé, Paris, 1969, pp. 347-354.

Așa cum vom vedea, dacă stoicii întrebuițau metoda dialectică în învățămîntul lor, nu înseamnă că nu încercau să-și prezinte doctrina după o înlănțuire riguros sistematică, ce trezea de altfel admirația anticilor, și că nu păstrau mereu prezent în spirit, printr-un efort constant al memoriei, esențialul dogmelor școlii.

Observăm aici semnificația pe care o dobîndește noțiunea de sistem. Nu este vorba de o construcție conceptuală ce ar fi un scop în sine și ar avea, ca din împlinire, consecințe etice asupra modului de viață stoic sau epicurian. Sistemul are drept finalitate unificarea într-o formă condensată a dogmelor fundamentale, legarea lor împreună printr-o argumentație riguroasă, uneori rezumată chiar într-o scurtă sentință, care va dobîndi astfel o mai mare forță persuasivă, o mai bună eficacitate mnemotehnică. El are deci, înainte de toate, o valoare psihagogică: este menit să producă un efect asupra sufletului ascultătorului sau cititorului. Aceasta nu înseamnă că un astfel de discurs teoretic nu răspunde exigențelor coerenței logice: dimpotrivă, chiar în aceasta constă forța sa. Dar, exprimînd el însuși o opțiune de viață, vrea să și conducă la o asemenea opțiune.

Cititorul modern va fi uimit, cu siguranță, de extraordinara stabilitate a principiilor metodologice sau a dogmelor în majoritatea școlilor filosofice din Antichitate, începînd cu secolul IV î.Hr. pînă în secolele II-III d.Hr. Cu siguranță, a filosofa înseamnă a alege un anumit mod de viață, corespunzător fie unei metode critice, precum cea a scepticilor – sau a academicienilor, despre care vom mai vorbi, fie dogmelor ce întemeiază acest mod de viață. Pentru filosofii dogmatice, ca epicureismul sau stoicismul, sistemul, adică ansamblul coerent de dogme fundamentale, este intangibil, întrucît este intim legat de modul de viață epicurian sau stoic. Aceasta nu înseamnă că orice discuție ar fi suprimată în cadrul celor două școli; școala stoică, în special, s-a fragmentat repede în diferite tendințe. Însă divergențele și polemicile lasă să subziste opțiunea originală și dogmele care o exprimă. Ele nu se referă decît la chestiuni secundare, de pildă teoriile privitoare la fenomenele cerești sau terestre ori modul de demonstrare și de sistematizare ale dogmelor, sau chiar metodele de învăță-

mînt. Iar aceste discuții sînt rezervate avansaților, celor care au asimilat bine dogmele esențiale¹.

Din acest motiv, filosofii dogmatice, ca epicureismul și stoicismul, au un caracter popular și misionar, deoarece, discuțiile tehnice și teoretice fiind apanajul specialiștilor, puteau să se rezume pentru începători și avansați într-un mic număr de formule strîns legate laolaltă, ce sînt în esența lor reguli de viață practică. Aceste filosofii regăsesc astfel spiritul „misionar” și „popular” al lui Socrate. În vreme ce platonismul și aristotelismul sînt rezervate unei elite care are „răgaz” pentru studiu, cercetare și contemplare, epicureismul și stoicismul se adresează tuturor oamenilor, bogați sau săraci, bărbați sau femei, liberi sau sclavi². Oricine adoptă modul de viață epicurian sau stoic, oricine îl pune în practică, va fi considerat filosof, chiar dacă nu desfășoară, în scris sau oral, un discurs filosofic. Într-un anumit sens, cinismul este, și el, o filosofie populară și misionară. Începînd cu Diogene, cinicii erau înfocați propagandiști, adresîndu-se tuturor claselor societății, servind drept exemplu de denunțare a convențiilor sociale și de propunere pentru revenirea la simplitatea vieții conforme cu natura.

Cinismul

Există discuții cu privire la faptul dacă Antistene, discipolul lui Socrate, a fost întemeietorul mișcării cinice. În orice caz, toți recunosc în discipolul său, Diogene, figura marcantă a acestei mișcări, care, deși nu a îmbrăcat nicio dată un caracter instituțional, a rămas vie pînă la sfîrșitul Antichității.

Modul de viață cinic³ se opune într-o manieră spectaculoasă nu doar celui al non-filosofilor, ci și celui al altor filosofi. Ceilalți filosofi, de fapt, nu se deosebesc de concetă-

1. Cf. I. Hadot, *op. cit.*, pp. 351-352.

2. Cf. P. Hadot, *Les modèles de bonheur proposés par les philosophes antiques*, in „La vie spirituelle”, vol. 147, nr. 698, 1992, pp. 40-41.

3. O antologie de mărturii, în L. Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, cuvînt înainte de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, 1992. De asemenea, a se vedea M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique*, Paris, 1986 și Documentele colocviului „Le cynisme ancien et ses prolongements” (citată la p. 124, n. 1).

țenii lor decît în anumite limite, de pildă întrucît își consacra viața cercetării științifice, precum aristotelicii, sau deoarece duc o viață simplă și retrasă, ca epicureii. Rupe-rea de lume a cinicului este radicală. El respinge de fapt chiar ceea ce oamenii consideră drept reguli elementare, condiții indispensabile ale vieții în societate, proprietatea, ținuta, politețea. Practică o impudoare deliberată, masturbîndu-se sau făcînd dragoste în public, ca Diogene ori precum Crates și Hipparchia¹, nu este preocupat deloc de conveniențele sociale și părerile celorlalți, disprețuiește banii, nu ezită să cerșească, nu caută nici o situație stabilă în viață, fiind „fără cetate², fără casă, lipsit de patrie, nevoiaș, nomad, trăind de pe o zi pe alta”. Traista sa nu conține decît strictul necesar pentru supraviețuire. Nu se teme de cei puternici și se exprimă în orice împrejurare cu o provocatoare libertate de vorbire³ (*parrhesia*).

Din perspectiva problemei ce ne interesează, adică natura adevărată a filosofiei în lumea antică, cinismul ne furnizează un exemplu foarte elocvent, deoarece reprezintă o situație-limită. În Antichitate, un istoric⁴ se întreba dacă cinismul ar putea fi numit o școală filosofică și dacă nu cumva era doar un mod de viață. Este adevărat că cinicii, Diogene, Crates, Hipparchia, nu au oferit o învățatură școlară, deși ar fi putut să aibă, eventual, o activitate literară, în special poetică. Ei formează totuși o școală, în măsura în care putem recunoaște între diferiți cinici un raport de la maestru la discipol⁵. Și, în întreaga Antichitate, s-a consimțit să se considere cinismul o filosofie, însă drept o filosofie în cadrul căreia discursul filosofic era redus la minim. Să reținem, de exemplu, această anecdotă simbolică: cînd cineva afirmase că mișcarea nu există, Diogene s-a mulțumit să se ridice și să se plimbe⁶. Filosofia cinică este exclusiv o opțiune de viață, opțiunea libertății sau a totalei independențe (*autarkeia*) față de nevoile inutile, refuzul luxului și al vanității (*typhos*). O astfel de opțiune implică, evident, o anumită concepție asupra vieții,

1. D. L., VI, 46, 49, 97

2. D. L., VI, 38.

3. D. L., VI, 69.

4. D. L., VI, 103; cf. articolul lui M.-O. Goulet-Cazé, *Le cynisme est-il une philosophie?*, citat la p. 129, n. 1.

5. D. L., VI, 36, 75-76, 82-84.

6. D. L., VI, 38-39.

dar aceasta, definită probabil în timpul convorbirilor dintre maestru și discipol sau în discursurile publice, nu este niciodată justificată direct în tratate filosofice teoretice. Există, într-adevăr, concepte filosofice tipice cinicilor, dar nu sînt utilizate într-o argumentație logică, ci doar servesc la desemnarea unor atitudini concrete corespunzătoare opțiunii de viață: asceza, *ataraxia* (absența tulburării), *autarkeia* (independența), efortul, adaptarea la împrejurări, impasibilitatea, simplitatea sau absența vanității (*atyphia*), impudoria. Cinicul își alege felul său de viață, deoarece consideră că starea naturii (*physis*), așa cum poate fi recunoscută în comportamentul animalului sau al copilului, este superioară convențiilor civilizației (*nomos*). Diogene își aruncă farfuria și paharul văzînd niște copii nefolosindu-se de aceste ustensile și este mulțumit de maniera sa de a trăi cînd vede un șoarece mîncînd cîteva firimituri în întuneric. Această opoziție între natură și convenție a fost obiectul unor lungi discuții teoretice în epoca sofistică, dar pentru cinici, nu e vorba de speculații, ci de o decizie care angajează întreaga viață. Filosofia lor este așadar în întregime exercițiu (*askesis*) și efort. Căci artificiile, convențiile și plăcerile civilizației, luxul și vanitatea, molesesc trupul și spiritul. De aceea felul de viață cinic va consta într-un antrenament aproape athletic, dar chibzuit, pentru suportarea foamei, setei, intemperiilor, cu scopul de a dobîndi libertatea, independența, forța interioară, absența grijilor, liniștea unui suflet care va fi capabil să se adapteze tuturor împrejurărilor¹.

Platon² ar fi spus despre Diogene: „Este un Socrate dement”. Autentică sau nu, formula sa poate da de gîndit. Într-un anumit sens, Socrate îi prefigura pe cinici. Poeții comici își băteau joc și de înfățișarea exterioară a lui Socrate, de picioarele sale goale, și de mantaua sa ponosită. Și dacă figura lui Socrate se confundă în *Banchetul* cu cea a lui Eros cerșetor, după cum am văzut, Diogene, nomad fără căpătii cu traista lui sărăcăcioasă, nu cumva este el un alt Socrate, o figură eroică a filosofului inclasabil și străin de lume? Un alt Socrate care, și el, se crede investit cu o misiune: aceea de a-i face pe oameni să reflecteze, de a denunța, prin atacuri tăioase și prin modul de viață, viciile și erorile. Grija sa de sine este, indisolubil,

1. D. L., VI, 22.

2. D. L., VI, 54.

o grijă pentru ceilalți. Dar dacă grija de sine socratică, conducând spre libertatea interioară, distruge iluzia aparențelor și a simulărilor legate de convențiile sociale, ea menține întotdeauna o anumită bună-cuviință surîzătoare care a dispărut la Diogene și la cinici.

Pyrrhon

Pyrrhon¹, contemporan cu Diogene și cu Alexandru, și care l-a însoțit pe acesta din urmă în expediția din India, întâlnind cu acea ocazie înțelepții orientali, poate fi considerat și el drept un Socrate ceva mai extravagant. În orice caz, merită să ne îndreptăm atenția asupra lui, căci sîntem din nou în prezența unui filosof care nu se dedică învățămîntului, chiar dacă poate să discute cu abilitate, care nu scrie nimic, ci se mulțumește să trăiască și atrage astfel discipoli ce-i imită modul de viață.

Comportamentul său este total imprevizibil. Uneori se retrage într-o deplină solitudine sau pleacă în călătorii fără să anunțe pe nimeni, luîndu-și drept tovarăși de drum și de discuție oameni întîlniți întîmplător. Împotriva oricărei precauții, înfruntă tot felul de riscuri și pericole. Continuă să vorbească, chiar dacă ascultătorii săi au plecat. Văzîndu-l într-o zi pe maestrul său Anaxarchos căzut într-o mlaștină, trece fără a-l ajuta, iar Anaxarchos îl felicită, lăudîndu-i indiferența și insensibilitatea. Și totuși, spre deosebire de cinici, pare a se comporta într-o manieră foarte simplă și întru totul asemănătoare cu a altor oameni, așa cum dă de înțeles un istoric antic²: „A trăit în pioasă înțelegere cu sora sa, care era moașă, și din timp în timp se ducea el însuși în piață, unde își vindea păsările, uneori și porcii, făcea curățenie în casă, acestea fiindu-i indiferente. Își dovedea indiferența spălîndu-și purceii”. Să notăm în treacăt că această anecdotă amintește, fără să fi existat vreun raport istoric, ceea ce Zhuang Zi spune despre Lao-Zi, filosof chinez: „Timp de trei ani, se izola, făcînd treburile menajere pentru nevasta lui și dînd de mîncare la

1. D. L., IX, 61-70. De asemenea, o culegere de mărturii în *Pirrhone. Testimonianze*, ed. F. Decleva Caizzi. Napoli. 1981 : M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers-sur-Mer, 1973.
2. D. L., IX, 66; trad. rom. C.I. Balmuș, Ed. Academiei. București, 1963.

porci. ca și cum i-ar servi pe oameni: era indiferent față de toate și înlătura orice podoabă pentru a regăsi simplitatea”¹.

Comportamentul lui Pyrrhon corespunde unei opțiuni de viață ce se rezumă într-un singur cuvânt: indiferența. Pyrrhon trăiește într-o totală indiferență față de toate lucrurile. Rămîne așadar mereu în aceeași stare², adică nu resimte nici o emoție, nici o modificare a dispozițiilor sale sub influența lucrurilor exterioare; nu acordă nici o importanță faptului de a fi prezent într-un loc sau în altul, de a întâlni o persoană sau alta; nu face nici o deosebire între ceea ce este considerat de obicei drept primejdios sau, dimpotrivă, inofensiv, între sarcini percepute ca superioare sau inferioare, între suferință sau plăcere, viață sau moarte. Căci judecățile emise de oameni cu privire la valoarea unui lucru ori a altuia nu sînt bazate decît pe convenții. Într-adevăr, este imposibil să știm dacă un lucru este, în sine, bun sau rău. Și nenorocirea oamenilor provine din faptul că vor să obțină ceea ce cred ei că este un bine sau să evite ceea ce consideră că e un rău. Dacă refuzăm să facem acest gen de distincții între lucruri, dacă ne abținem să emitem judecăți de valoare asupra lor, dacă spunem: „Nu mai mult acesta decît acela”, vom dobîndi pacea, liniștea interioară, și nu vom mai avea nevoie să vorbim despre lucruri. Puțin contează ceea ce realizăm din moment ce o facem cu o dispoziție interioară de indiferență. Scopul filosofiei lui Pyrrhon constă așadar în stabilirea unei stări de egalitate perfectă cu sine, de indiferență totală, de independență absolută, de libertate interioară, de impasibilitate, stare pe care o consideră divină³. Altfel spus, pentru

-
1. Zhuang Zi, în *Philosophes taoïstes*, trad. Liou Kia Hway și B. Grynepas, Paris, 1980, p. 141; în Shitao, *Les propos sur la peinture du moine Citrouille – amère*, traducere și comentariu de P. Ryckmans, Paris, 1984. P. Ryckmans definește prin acest exemplu (p. 12) deplina simplitate taoistă, care este virtualitate pură și absență a plăcerilor.
 2. D. L., IX, 63.
 3. Cf. versurile discipolului său Timon, în Sextus Empiricus, *Contra moralistilor*, 20: „Natura divinului și a binelui durează veșnic și pornind de la ea îi este dată omului o viață mereu egală cu sine. Pyrrhon apare aici drept un dogmatic, după cum bine a subliniat F. Decleva Caizzi, *Pirrone*, pp. 256-258 și W. Görler, în recenzie la cartea lui F. Decleva Caizzi, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, vol. 67, 1985, pp. 329 și urm.

el, totul este indiferent. cu excepția indiferenței față de lucrurile indiferente și care este, în cele din urmă, virtutea¹, deci valoarea absolută. Dobândirea unei asemenea indiferențe nu constituie o sarcină ușoară; cum spune Pyrrhon², este vorba de „despuiera totală a omului”, adică de eliberarea în întregime de punctul de vedere uman. Această formulă este probabil foarte edificatoare. Oare nu vrea ea să spună că „despuind omul”, filosoful transformă complet percepția sa despre univers, depășind punctul de vedere limitat al omenescului prea omenesc, pentru a se ridica la viziunea unei perspective superioare, viziune într-un fel inumană, ce dezvăluie goliciunea existenței, dincolo de opozițiile parțiale și de toate falsele valori pe care omul i le adaugă, pentru a atinge poate o stare de simplitate anterioară tuturor distincțiilor?

Dacă eșuăm în practica acestei despuieri totale, trebuie să o exersăm prin discursul interior, adică să ne amintim principiul „nu mai mult acesta decât acela” și argumentele ce îl pot justifica. Pyrrhon și discipolii săi practicau așadar metode de meditație. Se povestea³ despre Pyrrhon că el căuta solitudinea, că dialoga în șoaptă cu sine însuși și, când era întrebat din ce motiv se comporta astfel, răspundea: „Mă pregătesc pentru a deveni virtuos”. Iar discipolul său Philon din Atena⁴ îl descria în acest mod: „Trăia departe de oameni, în solitudine, vorbindu-și sieși, fără a fi preocupat de glorie și de dispute”. Filosofia lui Pyrrhon este deci, înainte de toate, precum cea a lui Socrate și cea a cinicilor, o filosofie trăită, un exercițiu de transformare a modului de viață.

Epicureismul

Epicur⁵ (aproximativ 342-271) a întemeiat în 306, la Atena, o școală care a rămas activă în acest oraș cel puțin pînă în secolul II d.Hr. Poemul lui Lucrețiu, *Despre natură*,

1. Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, II, 13, 43; IV, 16, 43.

2. D. L., IX, 66.

3. D. L., IX, 63-64.

4. D. L., IX, 69.

5. Epicur, *Lettres, maximes, sentences*, introducere, traducere și comentariu de J.-F. Balaudé, Paris, 1994, citat Balaudé în notele

sau grandioasele inscripții pe care epicureul Diogenes¹ le-a gravat în orașul Oinoanda la o dată nesigură (secolul I î.Hr. sau secolul II d.Hr.) pentru a face cunoscute scrierile și doctrina lui Epicur concetățenilor săi, dovedesc entuziasmul misionar cu care discipolii, chiar și cei îndepărtați, se străduiesc să-i transmită mesajul.

O experiență și o alegere

Punctul de plecare al epicureismului constă într-o experiență și o alegere. O experiență, aceea a „cărni”:

vocea cărnii înseamnă lipsa foamei, a setei, a frigului; cel care dispune de aceasta și are speranța de a dispune de ea în viitor, poate lupta chiar cu Zeus pentru fericire².

„Carnea”, aici, nu este o parte anatomică a corpului, ci, într-un sens aproape fenomenologic și pârînd cu totul nou în filosofie, subiectul durerii și al plăcerii, adică individul. După cum bine a arătat C. Diano³, Epicur trebuia să vorbească de „suferință”, de „plăcere” și de „carne” pentru a exprima experiența sa, căci:

[...] nu avea alt mijloc de a atinge și de a surprinde omul în pură și simplă istoricitate a ființei sale în lume și de a descoperi, în sfîrșit, ceea ce numim «individ», acest individ fără de care nu putem vorbi de persoana umană [...]. Căci «eu» nostru – sufletul nostru – se manifestă și apare lui însuși și semenului numai în «carnea» care suferă sau se liniștește [...]. Iată din ce cauză cele mai mari opere de caritate [...] sînt cele care au drept obiect carnea, potolind foamea și astîmpărînd setea [...].

„Carnea” nu este, de altfel, separată de „suflet”, dacă este adevărat că, în el nu există plăcere sau suferință fără să avem conștiința lor și că starea de conștiință se răsfrînge la rîndul său în „carne”.

următoare. Această lucrare este o excelentă introducere pentru cunoașterea epicureismului. Pentru textul grec cu traducere italiană, a se vedea Epicuro, *Opere*, ed. Arrighetti, Torino, 1973, citat Arrighetti în notele următoare.

1. Diogenes din Oinoanda, *The Epicurean Inscription*, ed. M.F. Smith, Neapole, 1992.
2. Epicur, *Sentences vaticanes*, § 33, Balaudé, p. 213. Reiau traducerea lui J.-F. Balaudé, adăugînd mențiunea despre Zeus, care, fără îndoială, este o adăugire la textul manuscriselor, dar care mi se pare justificată prin acel *kan* ce precedă în textul grec.
3. C. Diano, *La philosophie du plaisir et la société des amis*, p. 360 (citat p. 127, n. 1).

O experiență, deci, dar și o opțiune: ceea ce contează mai presus de orice, este de a elibera „carnea” de suferința sa, deci de a-i îngădui să atingă plăcerea. Pentru Epicur, opțiunea socratică și platoniciană în favoarea iubirii Binelui este o iluzie: în realitate, individul nu este pus în mișcare decît prin căutarea plăcerii sale și a interesului său. Dar rolul filosofiei va consta în a ști cum să cauți într-o manieră potrivită plăcerea, adică de fapt în a căuta singura plăcere adevărată, plăcerea pură de a exista. Căci toată nenorocirea sau tristețea oamenilor vine din ignorarea de către ei a adevăratei plăceri. Căutînd plăcerea, ei sînt incapabili să o atingă, pentru că nu sînt satisfăcuți de ceea ce au sau caută ceea ce nu ține de ei, sau întrucît risipesc această plăcere, temîndu-se fără încetare să nu o piardă. Se poate spune într-un anumit sens că suferința oamenilor vine mai ales din opiniile lor lipsite de conținut, deci din sufletul lor¹. Menirea filosofiei, menirea lui Epicur va fi deci, înainte de toate, terapeutică: va trebui să îngrijească maladia sufletului și să învețe omul să trăiască plăcerea.

Etica

Opțiunea fundamentală va fi justificată înainte de toate într-un discurs teoretic asupra eticii, care va propune o definiție a adevăratei plăceri și o asceză a dorințelor. În această teorie epicuriană a plăcerii, istoricii filosofiei decelază, pe drept cuvînt, un ecou al discuțiilor despre plăcere ce aveau loc în Academia lui Platon² și despre care mărturisesc dialogul lui Platon intitulat *Philebos* și Cartea a X-a din *Etica Nicomahică* a lui Aristotel. După Epicur, există plăceri „în mișcare”, „agreabile și mîngîietoare” care împrăștiindu-se în carne provoacă o excitație violentă și efemeră. Căutînd doar aceste plăceri, oamenii găsesc insatisfacția și durerea, deoarece plăcerile acestea sînt lacome și, ajunse la un anumit grad de intensitate, ele redevin suferințe. Trebuie făcută o deosebire tranșantă între plăcerile mobile și plăcerea stabilă, plăcerea în repaos ca „stare

-
1. Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, I, 18, 57-19, 63. Cf. A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme...*, pp. 59-72, „Opinions vides et troubles de l'âme”.
 2. H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, pp. 164-170, 188-211, 216-220.

de echilibru". Este starea corpului liniștit și fără suferință, care constă în lipsa foamei, a setei și a senzației de frig¹:

Noi facem toate lucrurile pentru a nu suferi și a nu ne fi frică; și o dată ce realizăm acestea, se risipește întreaga furtună a sufletului, de vreme ce ființa vie nu se îndreaptă spre altceva, ca și cum i-ar lipsi, și nici nu caută altceva care i-ar permite ca binele sufletului și al corpului să-și atingă plenitudinea: într-adevăr, acesta este momentul în care avem nevoie de o plăcere, atunci când suferim din cauza absenței ei; dar atunci când nu suferim, nu mai avem nevoie de plăcere.

Din această perspectivă, plăcerea, ca suprimare a suferinței, este un bine absolut, adică unul care nu poate spori, căruia nu i se poate adăuga o nouă plăcere, „tot așa cum un cer senin nu este susceptibil de o mai mare limpezime”². Această plăcere stabilă este de o altă natură decât plăcerile mobile. Ea se opune acestora precum ființa se opune devenirii, determinatul indeterminatului și infinitului, repaosul mișcării, precum ceea ce este în afara timpului se opune la ceea ce este temporal³. Ne vom mira poate văzînd atribuindu-se o astfel de transcendență simplei suprimări a foamei sau a setei și satisfacerii nevoilor vitale. Dar putem gândi că această stare de suprimare a suferinței corpului, această stare de echilibru, deschide conștiinței un sentiment global, cenestezic, al existenței proprii: totul se petrece atunci ca și cînd, suprimînd starea de insatisfacție care îl mîină în căutarea unui obiect particular, omul ar fi în sfîrșit liber, putînd să devină conștient de orice lucru extraordinar, prezent deja în el în mod inconștient, plăcerea existenței sale, a „identității existenței pure”, pentru a relua expresia lui C. Diano⁴. Această stare nu este fără asemănare cu „fericirea suficientă, perfectă și deplină” de care vorbește Rousseau⁵ în *Visările unui hoinar singuratic*:

Ce-l face pe om să se bucure într-o astfel de stare? Nimic exterior sieși, nimic care să fie dincolo de sine însuși și de

-
1. Epicur, *Scrisoare către Menoiceus*, § 128, Balaudé, p. 194.
 2. Seneca, *Scrisori către Luciliu*, 66, 45. Cf. C. Diano, *La philosophie du plaisir et la société des amis*, p. 358.
 3. H.-J. Krämer, *op. cit.*, p. 218.
 4. C. Diano, *ibid.*, p. 364.
 5. J.-J. Rousseau, *Les Rêveries...*, Paris, G. F., Flammarion, 1978, „Cinquième promenade”, p. 102: trad. rom. Mihai Șora, Editura pentru Literatura Universală, București, 1968. p. 90.

propria sa existență, atîta timp cît durează această stare, omul își ajunge sieși ca însuși Dumnezeu.

Adăugăm că această stare de plăcere stabilă și de echilibru corespunde, de asemenea, unei stări de liniște sufletească și de absență a tulburării.

Metoda pentru atingerea plăcerii stabile va consta într-o asceză a dorințelor. Într-adevăr, dacă oamenii sînt nefericiți, este pentru că sînt torturați de dorințe „imense și inutile”¹, bogăție, desfrîu, dominație. Înfrînarea dorințelor se va întemeia pe distincția între dorințele naturale și necesare, dorințele naturale și care nu sînt necesare și, în sfîrșit, dorințele goale, acelea care nu sînt naturale, nici necesare², distincție care a fost schițată deja în *Republica* lui Platon³.

Sînt naturale și necesare dorințele a căror satisfacere eliberează de o durere și care corespund nevoilor elementare sau exigențelor vitale. Sînt naturale dar nu necesare dorința mîncărurilor bogate sau dorința sexuală. Nu sînt nici naturale, nici necesare, ci produse prin opinii goale, dorințele nelimitate de bogăție, glorie sau nemurire. O sentință epicureică va rezuma perfect această diviziune a dorințelor⁴.

Slavă preafelicitei Naturi care a făcut ca lucrurile necesare să fie ușor de atins, și ca lucrurile greu de atins să nu fie necesare.

Asceza dorințelor va consta deci în a le limita, suprimînd dorințele ce nu sînt nici naturale, nici necesare, limitînd cît mai mult posibil pe cele naturale, dar nu necesare, căci acestea nu suprimă o suferință reală, ci năzuiesc doar la variații ale plăcerii și pot antrena pasiuni violente și nemăsurate⁵. Această înfrînare a plăcerilor va determina deci un anumit mod de viață pe care îl vom descrie în cele ce urmează.

1. Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, I, 18, 59.

2. Epicur, *Scrisoare către Menoiceus*, §§ 127-128, Balaudé, pp. 116 și 194.

3. Platon, *Republica*, 558 d.

4. Arrighetti, p. 567, [240].

5. Epicur, *Maxime fundamentale*, § XXX, Balaudé, p. 204; Porfir, *Despre abstenență*, I, 49.

Fizica și canonică

Dar o gravă amenințare planează asupra fericirii omului. Oare poate fi perfectă plăcerea dacă teama de moarte și de deciziile divine în lumea aceasta și în cealaltă vin să o tulbure? Cum arată Lucrețiu¹ cu multă iscusiță, teama de moarte stă, în cele din urmă, la baza tuturor pasiunilor care-i fac pe oameni nefericiți. Pentru a vindeca omul de aceste terori, Epicur propune discursul său teoretic privind fizica. Nu trebuie totuși să ne reprezentăm fizica epicuriană ca o teorie științifică, destinată să răspundă interogațiilor obiective și dezinteresate. Anticii știau faptul că epicurienii erau ostili ideii unei științe studiate pentru ea însăși². Dimpotrivă, teoria filosofică nu este în cazul lor decât expresia și consecința opțiunii de viață originare, un mijloc de a atinge pacea sufletească și plăcerea pură. Epicur o repetă cu plăcere³:

Dacă nu am fi neliniștiți din pricina temerilor noastre față de fenomene cerești și de moarte, temîndu-ne că aceasta din urmă ar reprezenta ceva pentru noi, dacă n-ar fi ignoranța noastră cu privire la suferințe și dorințe, nu am avea nevoie de studiul naturii.

Ar fi cu neputință să alungăm teama cu privire la lucrurile de cea mai mare importanță, dacă nu am cunoaște cu precizie natura universului, ci am presupune cît de cît adevărate povestirile miturilor, astfel încît fără studiul naturii nu am putea dobîndi plăceri în stare pură.

[...] Nu se poate trage alt folos din cunoașterea fenomenelor cerești decât liniștea sufletului și o certitudine fermă, care constituie totodată scopul tuturor celorlalte cercetări.

După cum apare în mod limpede în *Scrisoare către Pythocles*⁴, există, pentru Epicur, două domenii distincte în cercetarea fenomenelor fizice. Există, pe de o parte, nucleul sistematic neîndoielnic care justifică opțiunea existențială, de exemplu reprezentarea unui univers etern

1. Lucrețiu, *Despre natură*, III, 31 și urm.

2. Cf. A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, Paris, 1946, pp. 51-52.

3. Epicur, *Maxime fundamentale*, XI, XII și *Scrisoare către Pythocles*, § 85; vezi, de asemenea, trad. lui J.-F. Balaudé, pp. 175 și 201, și cea a lui Festugière, *Epicure et ses dieux*, p. 53.

4. Epicur, *Scrisoare către Pythocles*, §§ 86-87; vezi Balaudé, pp. 106-111 și 176.

constituit din atomi și din vid în care zeii nu intervin, iar pe de altă parte, cercetările asupra problemelor de importanță secundară, de exemplu asupra fenomenelor cerești, meteorologice, care nu comportă aceeași rigoare și admit o pluralitate de explicații. În cele două domenii, cercetările nu sînt făcute decît pentru a asigura pacea sufletului, fie grație dogmelor fundamentale ce vor elimina teama de zei și de moarte, fie, în cazul problemelor secundare, grație uneia sau mai multor explicații care, arătînd că aceste fenomene sînt pur fizice, ar suprima neliniștea spiritului.

Este vorba deci de a suprima teama de zei și de moarte. Pentru aceasta, Epicur, îndeosebi în *Scrisori către Herodot* și *către Pythocles*, va arăta că zeii nu au nimic de-a face cu crearea universului, că ei nu se preocupă de mersul lumii și al oamenilor și, pe de altă parte, că moartea nu înseamnă nimic pentru noi. În acest scop, Epicur propune o explicație a lumii care împrumută mult din teoriile „naturaliste” ale presocraticilor, în mod special din aceea a lui Democrit: Întregul nu are nevoie să fie creat printr-o putere divină, căci el este etern, deoarece ființa nu poate proveni din neființă, așa cum nici neființa nu poate proveni din ființă. Acest univers etern este constituit din corpuri și spațiu, adică vidul în care ele se mișcă. Corpurile vizibile, corpurile ființelor vii, dar și corpurile pămîntului și ale astrelor sînt constituite din corpuri indivizibile și imuabile, în număr infinit, atomii; aceștia, căzînd cu egală viteză în linie dreaptă, datorită greutății lor, în vidul infinit, se întîlnesc și generează corpuri compuse, care se abat în mod imperceptibil de la traiectoria lor. Corpurile și lumile se nasc deci, dar se și descompun ca urmare a mișcării continue a atomilor. În infinitatea vidului și a timpului, există o infinitate de lumi ce apar și dispar. Universul nostru nu este decît unul dintre ele. Noțiunea de deviație a atomilor are o dublă finalitate; pe de o parte, explică formarea corpurilor, care nu ar putea să se constituie dacă atomii s-ar mărgini să cadă în linie dreaptă cu o viteză egală¹, iar pe de altă parte, introducînd „hazardul” în „necesitate”, dă un fundament libertății umane². Aici apare în mod evident că fizica este elaborată în funcție de

1. Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, I, 6, 18-20.

2. Cicero, *Despre destin*, 9, 18; 10, 22; 20, 46; *Despre natura zeilor*, I, 25, 69. Vezi Arrighetti, pp. 512-513.

opțiunea de viață epicuriană. Pe de o parte, omul trebuie să fie stăpînul dorințelor sale: pentru a putea atinge plăcerea stabilă el trebuie să fie liber; dar, pe de altă parte, dacă sufletul său și intelectul său se compun din atomi materiali înzestrați cu o mișcare totdeauna previzibilă, cum ar putea omul să fie liber? Soluția va consta tocmai în a admite că în atomi se găsește un principiu de spontaneitate internă, care nu este altceva decît această posibilitatea de a devia de la traiectoria lor, ce dă astfel un fundament libertății voinței și o face posibilă. Cum spune Lucrețiu¹:

Dacă spiritul nu este condus de necesitate în toate actele sale, dacă scapă dominației și nu este redus la o pasivitate totală, este din cauza acestei ușoare deviații a atomilor, într-un loc, într-un timp, în care nimic nu determină.

Este inutil de adăugat că, din Antichitate pînă în zilele noastre, această deviație fără cauză, acest abandon al determinismului, a făcut întotdeauna vîlvă în rîndul istoricilor filosofiei².

Astfel, pe de o parte, omul nu trebuie să se teamă de zei, căci ei nu exercită nici o acțiune asupra lumii și asupra oamenilor, și, pe de altă parte, omul nu trebuie să se teamă nici de moarte, deoarece sufletul, compus din atomi, se descompune, ca și corpul, cu ocazia morții și pierde orice sensibilitate. „Moartea nu este deci nimic pentru noi; atîta timp cît sîntem aici, moartea nu există și, cînd moartea este aici, atunci nu mai existăm noi”³; C. Diano rezumă afirmațiile din *Scrisoare către Menoiceus* în acest fel: noi nu mai sîntem atunci cînd survine moartea. Atunci pentru ce să ne temem de ceea ce nu are nici o legătură cu noi?

Din această fizică materialistă decurge teoria cunoașterii (*canonica*). Toate obiectele materiale emit fluxuri de particule care vin în contact cu simțurile noastre și, prin continuitatea acestui flux, ne dau impresia solidității, a rezistenței corpurilor. Plecînd de la senzațiile multiple ce ne vin de la

1. Lucrețiu, *Despre natură*, II, 289-293.

2. Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, I, 6, 19; „Nimic nu este mai rușinos pentru un fizician decît să spună despre un fapt că se produce fără cauză”. D. Sedley, *Epicurus Refutation of Determinism*, ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, *Studii sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, Contributi, Napoli, 1983, pp. 11-51.

3. Epicur, *Scrisoare către Menoiceus*, §§ 124-125; Balaudé, p. 192; Diano, p. 362.

corpurile asemănătoare, de exemplu cele care ne vin de la diferiți indivizi umani, se produc în suflet imagini și noțiuni generale ce ne permit să recunoaștem formele și să le identificăm, cu atât mai mult cu cât de aceste noțiuni sînt legate cuvintele și limbajul. Odată cu limbajul apare și posibilitatea erorii. Pentru a recunoaște adevărul unui enunț trebuie să vedem dacă el este în acord cu aceste criterii ale adevărului, care sînt senzațiile și noțiunile generale. De asemenea, după cum spun epicurienii, gîndirea se va putea „proiecta” înainte: pentru a sesiza ceea ce nu este prezent, de exemplu, pentru a putea afirma existența vidului, care prin definiție este invizibil, dar a cărui existență este necesară pentru explicarea mișcării. Această proiecție va trebui să fie controlată totdeauna prin experiență, deci prin senzație¹.

Edificiul teoretic al fizicii nu avea ca scop doar eliberarea omului de teama de zei și de moarte. Ea deschidea, de asemenea, accesul către plăcerea contemplării zeilor. Căci zeii există, iar cunoașterea pe care o avem despre ei este, într-adevăr, o clară evidență, care se manifestă în prenoțiunea generală a zeilor prezentă la întreaga umanitate². Raționamentul pretinde, de asemenea, că există cu necesitate o natură superioară tuturor și în cel mai înalt grad perfectă. Zeii există așadar, deși nu au nici o acțiune asupra lumii sau, mai curînd, tocmai pentru că nu au nici o acțiune asupra lumii, căci aceasta este condiția însăși a perfecțiunii lor³.

Ceea ce e fericit și veșnic nici nu are supărări, nici nu supără pe altul, întrucît nu are motiv nici de mînie, nici de simpatie, căci fiecare dintre acestea nu se află decît în cel ce este neputincios.

Aici se află una din cele mai mari intuiții ale lui Epicur: el nu-și reprezintă divinitatea ca pe o putere de a crea, de a domina, de a-și impune voința asupra celor inferioare, ci drept perfecțiune a ființei supreme: fericire, indestructibilitate, frumusețe, plăcere, seninătate. Filosoful află în reprezentarea zeilor atît plăcerea minunată ce îl încearcă admirîndu-le frumusețea, cît și mîngîierea pe care o poate procura

1. Balaudé, p. 32.

2. Epicur, *Scrisoare către Menoiceus*, § 123; Balaudé, p. 192.

3. *Maxime fundamentale*, I, Balaudé, p. 109.

viziunea unui model al înțelepciunii. În această perspectivă, zeii lui Epicur sînt proiecția și întruchiparea idealului de viață epicurian. Viața zeilor constă în bucuria propriei lor perfecțiuni, a purei plăceri de a exista, fără nevoie, fără neliniște, în cea mai plăcută orînduire. Frumusețea lor fizică nu este altceva decît frumusețea chipului omenesc¹. Am putea crede, cu oarecare îndreptățire, că acești zei ideali nu sînt decît reprezentări imaginate de oameni și că nu-și datorează existența decît oamenilor. Totuși, Epicur pare să îi conceapă ca realități independente, menținându-se veșnic în ființă, pentru că ele pot să îndepărteze ceea ce ar putea să le distrugă și ceea ce le este străin. Zeii sînt prietenii înțelepților și înțelepții sînt prietenii zeilor. Pentru înțelepți, binele cel mai înalt este contemplarea splendorii zeilor. Ei nu au nimic să le ceară și totuși îi roagă, adresîndu-le laude²: omagiile lor se adresează perfecțiunii zeilor. S-a putut vorbi în legătură cu aceasta de „iubire pură”, de o iubire care nu pretinde nimic în schimb³.

Cu această reprezentare despre zei, care realizează modul de viață epicurian, fizica devine un imbold pentru practicarea concretă a opțiunii inițiale, a cărei expresie era. Ea conduce la pacea sufletului și la bucuria de a adera la o viață de contemplare trăită chiar de zei. Înțeleptul, la fel ca zeii, își cufundă privirea în infinitatea lumilor nenumărate; universul închis se dilată la infinit.

Exerciții

Pentru a ajunge la vindecarea sufletului și la o viață conformă cu opțiunea fundamentală, nu este suficient să fi luat cunoștință de discursul filosofic epicurian. Trebuie exersat continuu. Înainte de toate, trebuie să medităm, adică să asimilăm intim, conștientizînd intens dogmele fundamentale⁴:

Toate aceste învățături, meditează asupra lor zi și noapte de unul singur sau împreună cu un tovarăș care-ți seamănă.

1. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, p. 95.

2. *Ibid.*, p. 98.

3. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904, p. 257.

4. Epicur, *Scrisoare către Menoiceus*, § 124 și § 135; Balaudé, pp. 192 și 198.

Astfel nu vei fi încercat de neliniște nici în somn, nici în stare de veghe, ci vei trăi ca un zeu printre oameni.

Obișnuiește-te să trăiești cu gândul că moartea nu este nimic pentru noi.

Sistematizarea dogmelor, concentrarea lor în rezumate și sentințe, este destinată tocmai să le facă mai persuasive, mai impresionante și mai ușor de ținut minte, precum faimosul „remediu împătrit” destinat să asigure sănătatea sufletului, în care este rezumată întreaga esență a discursului filosofic epicurian¹:

Zeii nu sînt de temut,
Moartea nu trebuie să ne înfricoșeze,
Binele e ușor de dobîndit,
Răul, ușor de suportat.

Dar lectura tratatelor dogmatice ale lui Epicur sau ale altor maeștri ai școlii poate alimenta de asemenea meditația, impregnînd în suflet intuiția fundamentală.

Îndeosebi, trebuie practicăta disciplina dorințelor, să știi să te mulțumești cu ceea ce este ușor de atins, cu ceea ce satisface nevoile fundamentale ale ființei și să renunți la ce este inutil. Formulă simplă, dar care nu încetează să producă o schimbare radicală a vieții: să te mulțumești cu bucate simple, cu veșminte simple, să renunți la bogății, la onoruri, la funcții publice, să trăiești retras.

Meditațiile și asceza nu pot fi practicate în solitudine. Ca în școala platonice, prietenia este, în școala epicuriană, mijlocul, drumul privilegiat pentru a ajunge la transformarea de sine. Maeștrii și discipolii se ajută reciproc și îndeaproape pentru a ajunge la vindecarea sufletelor². În această atmosferă de prietenie, Epicur însuși își asumă rolul unui îndrumător de conștiințe și, ca Socrate și Platon, cunoaște bine rolul terapeutic al cuvîntului. Direcția sa spirituală nu are sens decît dacă este un raport de la individ la individ³:

1. Philodemos, în *Papyrus Herculan*, 1005, col. IV, 10-14, text îmbunătățit de M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Napoli, 1983 (ed. 2), p. 260. n. 35 a: Arrighetti, p. 548.
2. A.-J. Festugière, *Epicure et ses dieux*, pp. 36-70; C. Diano, *La philosophie du plaisir et la société des amis*, pp. 365-371.
3. Seneca, *Scrisori către Luciliu*, 7, 11 (trad. rom. Gheorghe Guțu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1967, p. 15: „Acestea nu sînt pentru toată lumea, ci pentru tine; un singur om este pentru altul un teatru întreg”); C. Diano, p. 370.

Aceste lucruri nu le-am spus pentru toată lumea, ci pentru tine. Fiecare dintre noi este un auditoriu suficient de vast pentru celălalt.

El știe că, în special vinovăția¹ torturează conștiința morală și că de ea ne putem elibera mărturisindu-ne faptele și acceptînd muștrările, chiar dacă ele provoacă uneori o stare de „remușcare”. Examenul de conștiință, confesiunea, îndreptarea frățească sînt exerciții indispensabile pentru a ajunge la vindecarea sufletului. Deținem fragmente dintr-o scriere a epicureului Philodemos intitulată *Despre libertatea cuvîntului*. Ea tratează asupra încrederii și deschiderii ce trebuie să domnească între maestru și discipoli și între discipoli. Exprimarea liberă înseamnă, pentru maestru, curajul de a face reproșuri, iar pentru discipoli înseamnă să nu ezite în mărturisirea faptelor lor sau să nu se teamă să le facă cunoscute prietenilor. Una din principalele activități ale școlii constă deci în dialogul corector și formator.

Personalitatea lui Epicur juca, de altfel, în această privință un rol de prim ordin. Epicur a fixat el însuși principiul²: „Fă totul ca și cum Epicur te-ar vedea”, iar epicureii îl propagau³: „Noi ne supunem lui Epicur, de la care am dobîndit forma de viață”. Din acest motiv dădeau epicureii atîta importanță portretelor întemeietorului lor, ce figurau nu doar în tablouri, ci și pe inele⁴. Epicur apărea discipolilor săi ca un „zeu printre oameni”⁵, întruparea înțelepciunii, modelul pe care ei trebuiau să-l imite.

Dar, în toate acestea, trebuiau evitate efortul și încordarea. Dimpotrivă, exercițiul fundamental epicurian consta în relaxare, seninătate, în arta de a trage folos din plăcerile sufletului și din plăcerile stabile ale trupului.

Plăcerea cunoașterii, înainte de toate⁶:

-
1. Cf. S. Sudhaus, *Epikur als Beichtvater*, „Archiv für Religionswissenschaft”, 14, 1911, pp. 647-648; W. Schmid, *Contritio und „Ultima linea rerum” in neuen epikureischen Texten*, „Rheinisches Museum”, 100, 1957, pp. 301-327; I. Hadot, *Seneca...*, p. 67.
 2. Seneca, *Scrisori către Luciliu*, 25, 5.
 3. *Philodemi Peri Parrhesias*, ed. A. Olivieri, Leipzig, 1914, p. 22; M. Gigante, „Philodème, *Sur la liberté de parole*”, Congrès Budé (cit. p. 167, n. 1), pp. 196-217.
 4. Este tema cărții lui B. Frischer, *The Sculpted Word*.
 5. Epicur, *Scrisoare către Menoiceus*, § 135; Balaudé, p. 198.
 6. Epicur, *Sentințe vaticane*, § 27; Balaudé, p. 212.

În exercițiul înțelepciunii (filosofia), plăcerea este pe măsura cunoașterii. Căci nu o posedăm după ce am învățat-o, ci numai împreună le învățăm și le posedăm.

Plăcerea supremă constă în contemplarea infinității universului și a măreției zeilor.

Plăcerea discuției, cum o spune scrisoarea trimisă lui Idomeneus de Epicur înainte de a muri¹:

Acestor dureri le-am opus bucuria sufletului pe care o resimt prin amintirea discuțiilor noastre filosofice.

Dar și plăcerea prieteniei, în legătură cu care avem mărturia lui Cicero²:

Însuși Epicur a considerat prietenia drept cel mai important, cel mai rodnic și cel mai plăcut dintre toate elementele vieții fericite stabilite de el. El a dovedit-o nu numai în expuneri, ci mult mai mult prin conduita, faptele și obiceiurile sale. Dar deși avea o singură casă foarte mică, ce număr mare de prieteni a adunat lângă sine Epicur, cu câtă dragoste i-a ținut în jurul său!

De altfel, plăcerea unei vieți în comun permite atît sclavilor, cît și femeilor să ia parte la ea. Este o adevărată revoluție, dovedind o schimbare completă de atmosferă, în raport cu homosexualitatea sublimată din școala lui Platon. Femeile admise deja în mod excepțional în școala lui Platon, fac parte acum din comunitate și, printre ele, nu numai femeile căsătorite, ca Themista, soția lui Leonteus din Lampsacos, ci și curtezanele, ca Leontion (Leoaica), pe care pictorul Theorus o va reprezenta meditănd³.

În sfârșit, plăcerea de a fi conștient de ceea ce este minunat în existență. A ști, înainte de toate, să-ți stăpânești gândirea pentru a-ți reprezenta de preferință lucrurile agreabile, a-ți aminti de plăcerile trecute și a te bucura de cele din prezent, recunoscînd cîte dintre aceste plăceri prezente sînt puternice și agreabile, a alege în mod deliberat relaxarea și seninătatea, a trăi într-o recunoștință profundă față de natura și viața care ne oferă fără încetare plăcerea și bucuria, dacă știm cum să le dobîndim.

1. Arrighetti, p. 427 [52]; vezi Marcus Aurelius, *Cugetări*, IX, 41.

2. Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, I, 20, 65 (trad. rom. Gheorghe Ceaușescu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983).

3. Pliniu cel Bătrîn, *Istoria naturală*, XXXV, 144 (și 99); N.W. De Witt, *Epicurus...* (cit. p. 157, n. 1), pp. 95-96.

Meditația asupra morții duce la trezirea în suflet a unei imense recunoștințe pentru darul minunat al existenței¹:

Convinge-te că fiecare nouă zi va fi pentru tine ultima. Atunci vei primi cu recunoștință fiecare oră nesperată.

Primește fiecare clipă ce vine recunoscându-i întreaga sa valoare, ca și cum ar sosi printr-un noroc extraordinar.

E. Hoffmann a surprins admirabil esența opțiunii de viață epicureice, atunci când a scris²:

Existența trebuie considerată mai întâi ca o pură întâmplare, pentru a putea fi apoi trăită pe deplin, ca o minunăție fără pereche. Trebuie să realizăm că existența, în mod implacabil, nu se petrece decît o dată, pentru a putea apoi să o celebrăm în ceea ce are ea de neînlocuit și unic.

Stoicismul

Școala stoică a fost întemeiată de Zenon³, la sfîrșitul secolului IV î.Hr. Ea capătă un nou avînt spre jumătatea secolului III, sub conducerea lui Hrisip. Foarte curînd, școala, păstrînd o remarcabilă unitate a dogmelor fundamentale, s-a scindat în tendințe opuse, care continuau să-i divizeze pe stoici de-a lungul secolelor⁴. Sîntem incorect informați asupra istoriei școlii, începînd cu secolul I î.Hr. Este sigur că, pînă în secolul II d.Hr., doctrina stoicilor era încă înfloritoare în Imperiul Roman: este suficient să amintim numele lui Seneca, Musonius, Epictet și Marcus Aurelius.

-
1. Horațiu, *Epistole*, I, 4, 13; Philodemos, *Despre moarte*, cartea a IV-a, col. 38, 24, cit. în M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Napoli, 1983, p. 181 și pp. 215-216.
 2. E. Hoffmann, *Epikur*, în M. Dessoir, *Die Geschichte der Philosophie*, vol. I, Wiesbaden, 1925, p. 223.
 3. Fragmentele stoicilor au fost reunite de H. von Armin, în *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-IV, Leipzig, 1905, 1924 (reeditare Stuttgart, Teubner, 1964). J. Mansfeld pregătește o nouă ediție a fragmentelor. Găsim o traducere foarte facilă a unui anumit număr de texte stoice (Seneca, Epictet, Marcus Aurelius și mărturiile lui Diogenes Laertios, Cicero, Plutarh despre stoicism) în *Les Stoïciens*, ed. E. Bréhier și P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964 (citată *Les Stoïciens* în notele următoare).
 4. J.-P. Lynch, *Aristotle's Scholl*, p. 143. I. Hadot, *Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Grecques*, în „Revue des études latines”, vol. 48, 1971, pp. 161-178.

Opțiunea fundamentală

În legătură cu epicureismul, am vorbit de o experiență, aceea a „cărnii”, de o alegere, aceea a plăcerii și a interesului individual, dar transfigurată în plăcerea pură de a exista. La fel, va trebui să vorbim de experiență și de alegere în legătură cu stoicismul. Opțiunea este în mod fundamental aceea a lui Socrate care, în dialogul *Apărarea lui Socrate* scris de Platon¹, declara: „pentru un om bun nu există nimic rău, nici în viață, nici în moarte”. Căci omul de bine consideră că nu există alt rău decât cel moral și că nu există alt bine decât cel moral, adică ceea ce se poate într-adevăr numi datorie sau virtute; este valoarea supremă pentru care nu trebuie să ezităm în a înfrunta moartea. Opțiunea stoică se situează astfel în continuitatea celei socratice și este diametral opusă celei epicureice: fericirea nu constă în plăcerea sau în interesul individual, ci în exigența binelui, dictată de rațiune și transcendentă individului. Opțiunea stoică se opune deopotrivă celei platoniciene, în măsura în care ea vrea ca fericirea, adică binele moral, să fie accesibilă tuturor în această lume.

Experiența stoică constă într-o conștientizare intensă a situației tragice a omului condiționat de destin. Aparent noi nu sîntem liberi în nici un chip, căci nu depinde în nici un fel de noi să fim fericiți, puternici, sănătoși, bogați, să resimțim plăcerea sau să scăpăm de suferință. Toate acestea depind de cauze exterioare nouă. O necesitate implacabilă, indiferentă față de interesul personal, zdrobește aspirațiile și speranțele; sîntem expuși fără apărare accidentelor vieții, încercărilor sortii, bolilor, morții. Totul în viața noastră ne scapă. Reiese că oamenii sînt urmăriți de nenoroc, deoarece ei caută cu pasiune dobîndirea bunurilor pe care nu le pot obține și fug de nenorocirile ce sînt totuși inevitabile. Dar există un lucru, un singur lucru, care depinde de noi și nimic nu ni-l poate smulge: anume voința de a face binele, voința de a acționa în conformitate cu rațiunea. Va exista deci o opoziție radicală între ceea ce depinde de noi, deci ceea ce poate fi bun sau rău, întrucît este obiectul deciziei noastre, și ceea ce nu depinde de noi², ci de

1. *Apărarea*, 41 d, vezi și 30 b și 28 e.

2. Epictet, *Manualul*, § 1; *Convorbiri*, I, 1, 7; I, 4, 27; I, 22, 9; II, 5, 4.

cauze exterioare, de destin, fiind deci indiferent. Voința de a face binele este citadela interioară de neînfrînt pe care fiecare poate să și-o clădească în el însuși. În ea își va afla el libertatea, independența, invulnerabilitatea și, valoare eminemamente stoică, coerența cu sine. Seneca rezuma această atitudine în formula¹: „Voieste mereu același lucru, respinge mereu același lucru”, căci, explica el, „același lucru nu poate plăcea tuturor și întotdeauna, decît dacă este drept din punct de vedere moral”. Această coerență cu sine este specificul rațiunii: orice discurs rațional nu poate fi decît coerent cu el însuși; a trăi conform rațiunii înseamnă supunerea la această cerință a coerenței. Zenon² definea astfel opțiunea de viață stoică: „Trăiește într-o manieră coerentă, adică după o regulă de viață unică și armonioasă, căci cei ce trăiesc în incoerență sînt nefericiți”.

Fizica

Discursul filosofic al stoicilor cuprindea trei părți, fizica, logica și etica. Cel privitor la fizică va justifica deci opțiunea de viață despre care vorbim și va explicita modul de a fi în lume, pe care îl implică. Ca la epicurieni, fizica, la stoici, nu este dezvoltată pentru ea însăși, ci are o finalitate etică³:

Fizica nu este învățată decît pentru a putea pricepe deosebirea ce trebuie stabilită cu privire la cele bune și la cele rele.

Putem spune, înainte de toate, că fizica stoică este indispensabilă eticii, deoarece îl învață pe om să recunoască faptul că există lucruri ce nu stau în puterea sa, ci depind de cauze exterioare lui, care se înlănțuie în mod necesar și rațional.

Ea are și o finalitate etică, în măsura în care raționalitatea acțiunii umane se întemeiază pe raționalitatea Naturii. Din perspectiva fizicii, voința de coerență cu sine, care este de fapt opțiunea stoică, va apărea în cadrul realității materiale ca o lege fundamentală, imanentă oricărei ființe și ansamblului ființelor⁴. Dintr-o dată, din primul moment al exis-

1. Seneca, *Scrisori către Luciliu*, 20, 5.

2. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (citat SVF în notele care urmează), I, 179.

3. SVF, III, § 68 (*Les Stoïciens*, p. 97).

4. Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, III, 4, 16-22, 75; a se vedea remarcabilul comentariu al acestui text făcut de

tenței sale, persoana este instinctiv împăcată cu sine; ea tinde să se conserve pe sine. să-și iubească propria sa existență și tot ceea ce poate să o conserve. Chiar și lumea este o unică ființă vie, ea însăși împăcată cu sine, coerentă cu sine, în care, ca într-o unitate sistematică și organică, totul este în raport cu totul, totul este în tot, totul are nevoie de tot.

Opțiunea de viață stoică postulează și necesită, totodată, ca universul să fie rațional. „Ar fi posibil să existe ordine în noi și să domnească dezordinea în Totul?”¹ Rațiunea umană care dorește coerența logică și dialectică cu sine și instituie moralitatea trebuie să se întemeieze într-o Rațiune a Totului față de care ea nu este decît o parte. A trăi conform rațiunii va însemna, așadar, a trăi conform naturii, Legii universale ce transformă din interior evoluția lumii. Univers rațional, dar în același timp întru totul material, Rațiunea stoică este identică Focului heraclitean, material; de asemenea, în virtutea opțiunii de viață stoice, după cum au considerat G. Rodier și V. Goldschmidt², acest materialism se explică prin dorința de a face fericirea accesibilă tuturor, în chiar această lume, ce nu se opune unei lumi superioare.

Justificîndu-și rațional opțiunile lor radical diferite, stoicii și epicureii propun așadar fizici radical opuse. Pentru cei din urmă, dacă toate corpurile sînt formate din agregate de atomi, ele nu formează o adevărată unitate și universul nu este decît o juxtapunere de elemente ce nu au o rațiune de a fi laolaltă: fiecare ființă este o individualitate oarecum atomizată, izolată, prin raportare la celelalte; totul este în afara totului și totul provine din hazard: în vidul infinit se formează o infinitate de lumi. Dimpotrivă, pentru stoici, totul este în tot, corpurile sînt toturi organice, Lumea este un tot organic și Totul ia naștere printr-o necesitate rațională; în timpul infinit, nu există decît un singur cosmos, care se repetă de o infinitate de ori. Două fizici contrare, și totuși un demers asemănător, întrucît cele două școli încercau să întemeieze pe natură posibilitatea opțiunii

V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1977, pp. 125-131; I. Hadot, *Seneca...*, pp. 73-75.

1. Marcus Aurelius, *Pensees*, IV, 27.

2. G. Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, Paris, 1926, pp. 254-255; V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien...*, p. 59, n. 7.

existențiale. Epicureii considerau că spontanitatea, parăcucuirii atomice, care pot devia de la traiectoria lor, face posibilă libertatea umană și înfrînarea dorințelor. Stoicii întemeiază rațiunea umană pe natura înțeleasă ca rațiune universală. Însă explicația lor cu privire la posibilitatea libertății umane este mult mai complexă.

Pentru a explica posibilitatea libertății nu este suficientă numai întemeierea rațiunii umane pe rațiunea cosmică. Căci aceasta din urmă corespunde unei necesități riguroase, cu atât mai mult cu cât stoicii și-o reprezintă pe baza modelului heraclitean al unei forțe, Focul¹, suflu și căldură vitală care amestecându-se în întregime cu materia, dă naștere tuturor ființelor, ca o sămânță ce conține toate semințele și pornind de la care acestea se dezvoltă. Împăcat cu sine, coerent cu sine, cosmosul, ca rațiune, se vrea în mod necesar așa cum este, astfel încât se repetă într-un ciclu mereu identic, în care focul, transformându-se în celelalte elemente, se întoarce în cele din urmă la el însuși. Cosmosul se repetă mereu identic întrucât este rațional, este „logic”, este singurul cosmos posibil și necesar pe care Rațiunea poate să-l producă. Ea nu poate genera unul mai bun sau unul mai rău. Și în acest cosmos, totul se înlănțuie în mod necesar, conform principiului cauzalității²:

Nu există mișcare fără cauză. Dacă este așa, totul derivă din cauzele care îi dau impulsul; dacă este astfel, totul derivă din destin.

Cel mai mic eveniment implică întreaga serie de cauze, înlănțuirea tuturor evenimentelor anterioare și, în cele din urmă, întregul univers. Deci, indiferent dacă omul vrea sau nu, lucrurile apar în mod necesar așa cum apar. Rațiunea universală nu poate acționa altfel decât acționează, tocmai pentru că este perfect rațională.

Dar atunci cum este posibilă o alegere morală? Prețul ce trebuie plătit pentru ca moralitatea să fie posibilă va fi libertatea alegerii, adică, de fapt, posibilitatea omului ca, refuzând să accepte destinul, să se revolte împotriva ordinii universale și să acționeze sau să gândească împotriva Rațiunii universale și a naturii, prin urmare să se izoleze de univers, să devină un străin, un exilat al imensei cetăți

1. SVF, II, §§ 413-421.

2. SVF, II, § 952; *Les Stoïciens*, p. 481.

a lumii¹. Acest refuz nu va schimba de altfel, nimic în ordinea lumii. După formula stoicului Ciceanthes, reluată de Seneca²:

Destinele îl conduc pe cel care le acceptă, îl tîrăsc pe cel care li se împotrivește.

Rațiunea include într-adevăr în planul lumii toate împotrivirile, opozițiile și obstacolele, făcîndu-le să contribuie la reușita sa³.

Dar, încă o dată, ne vom întreba cum este posibilă libertatea de alegere. Este posibilă deoarece forma rațiunii propriie omului nu este această rațiune substanțială, formatoare, nemijlocit imanentă lucrurilor, adică Rațiunea universală, ci o rațiune discursivă care, în judecăți, în discursurile ce le enunță asupra realității, are putința de a da un sens evenimentelor impuse de destin și acțiunilor produse de ea. În acest univers plin de sens se situează atît pasiunile umane, cît și moralitatea. Cum spune Epictet⁴:

Nu lucrurile [în materialitatea lor] ne tulbură, ci judecățile pe care le emitem asupra lucrurilor [adică sensul pe care li-l acordăm].

Teoria cunoașterii

Teoria stoică a cunoașterii prezintă un dublu aspect. Pe de o parte, ea afirmă că obiectele sensibile își lasă amprenta asupra facultății senzației și că nu ne putem deloc îndoi de anumite reprezentări ce poartă marca unei evidențe indiscutabile; sînt ceea ce numim reprezentări comprehensive sau obiective. Ele nu depind în nici un fel de voința noastră, însă discursul nostru interior enunță și descrie conținutul acestor reprezentări, iar noi ne dăm sau nu asentimentul cu privire la acest enunț. Aici își are locul posibilitatea erorii și, prin urmare, libertatea⁵. Pentru a face înțeles acest aspect subiectiv și voluntar al reprezentării, Hrisip făcea comparația cu cilindrul⁶. Întreaga

1. Marcus Aurelius, VIII, 34.

2. Seneca, *Scrisori către Luciliu*, 107, 11.

3. Marcus Aurelius, VIII, 35.

4. Epictet, *Manualul*, § 5; *Les Stoïciens*, p. 1113.

5. *SVF*, II, § 91; Sextus Empiricus, *Contra logicienilor*, II, 397, tradus în P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, Paris, 1992, p. 124.

6. Cicero, *Despre destin*, 19, 43; cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 124.

înlănțuire a cauzelor și a evenimentelor, adică destinul, poate pune în mișcare un cilindru, dar acesta se va roti tot după forma sa de cilindru. În același fel, înlănțuirea cauzelor poate provoca în noi o senzație sau alta, dându-ne astfel ocazia să enunțăm o judecată asupra acestei senzații și să ne dăm sau nu asentimentul la această judecată, dar acest asentiment, chiar dacă a fost pus în mișcare de către destin, va avea forma sa proprie, independentă și liberă.

Pentru a înțelege mai bine ceea ce voiau să spună stoicii, am putea dezvolta un exemplu propus de Epictet. Dacă, în largul mării, percep un trăsnet și șuieratul furtunii, nu pot nega că percep acele zgomote înfricoșătoare; aceasta este reprezentarea comprehensivă și obiectivă. Senzația este rezultatul întregii înlănțuiri de cauze, deci a destinului. Dacă mă mulțumesc să constat în interior că, prin destin, sînt confruntat cu o vijelie, adică dacă discursul meu interior corespunde cu exactitate reprezentării obiective, atunci mă situez în adevăr. De fapt însă, percepția acestor zgomote mă va umple fără îndoială de spaimă, care este o pasiune. Sub influența emoției, îmi voi spune în interior: „iată-mă cufundat în nenorocire, risc să mor și moartea este un rău”. Dacă îmi dau asentimentul față de acest discurs interior provocat de spaimă, cad în eroare, ca stoic, întrucît opțiunea mea esențială fundamentală este tocmai că nu există alt rău decît cel moral¹. În general, se pare deci că eroarea, dar și libertatea se află în judecățile de valoare făcute asupra evenimentelor. Atitudinea morală justă va consta în a nu recunoaște ca bun sau rău, decît ceea ce este, din punct de vedere moral, bun sau rău și în a considera drept nici bun, nici rău, așadar indiferent, ceea ce nu este, din punct de vedere moral, nici bun, nici rău.

Teoria morală

Putem defini deci opoziția între domeniul „moralului” și cel al „indiferentului”. Astfel, va fi moral, adică bun sau rău, ceea ce depinde de noi și va fi indiferent ceea ce nu depinde de noi. Singurul lucru ce depinde de noi este, în fond, intenția noastră morală, sensul pe care îl dăm eveni-

1. Aulus Gellius, *Noapți atice*, XIX, 1, 15-20, trad. în P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 120.

mentelor. Ceea ce nu depinde de noi corespunde înlănțuirii necesare a cauzelor și efectelor, adică destinului, evoluției naturii și acțiunii altor oameni. Astfel, sînt indifferente viața și moartea, sănătatea și boala, plăcerea și suferința, frumusețea și urîtenia, puterea și slăbiciunea, bogăția și sărăcia, noblețea și originea umilă, carierele politice, pentru că niciuna nu depinde de noi. Trebuie, în principiu, să ne fie indifferente, adică nu trebuie să introducem diferențe, ci să acceptăm ce se întîmplă ca un dat al destinului¹:

Nu căuta să se întîmple cum vrei tu ceea ce se întîmplă, ci dorește ca tot ceea ce se întîmplă să fie așa cum trebuie să fie, și vei fi fericit.

Există aici o răsturnare totală a manierei de a vedea lucrurile. Se trece de la o viziune „omenească” a realității, în care judecățile noastre de valoare depind de convențiile sociale sau de pasiunile noastre, la o viziune „naturală”, „fizică” a lucrurilor, ce reazăză fiecare eveniment în perspectiva naturii și a Rațiunii universale². Indiferența stoică este cu totul deosebită de cea pyrrhoniană. Pentru pyrrhonian, totul este indiferent, pentru că nu se poate ști, în legătură cu nici un lucru, dacă este bun sau rău. Numai un singur lucru nu este indiferent și anume indiferența însăși. Și pentru stoic un singur lucru nu este indiferent, însă acesta este intenția morală, care se dă pe sine ca bună și invită omul la a se schimba el însuși și atitudinea sa față de lume. Indiferența constă în a nu face diferență, însă a voi, a iubi chiar, deopotrivă tot ceea ce este dorit de destin.

Ne vom întreba atunci cum se va orienta stoicul în viață, dacă, în afara intenției morale, totul este indiferent. Se va căsători, va practica o activitate politică sau o meserie, își va servi patria? Apare aici un element esențial al doctrinei morale stoice: teoria „obligațiilor” (nu a obligației în general) sau a „acțiunilor apropiate”³. Această teorie va permite voinței bune să găsească materia asupra căreia să se exer-

1. Epictet, *Manualul*, § 8; *Les Stoïciens*, p. 1114.

2. Cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp. 122-123, 180 și urm.

3. Împrumut această traducere din I.G. Kidd, *Posidonius on Emotions*, în *Problems in Stoicism*, ed. A.A. Long, Londra, 1971, p. 201. Asupra acțiunilor asumate, cf. I. Hadot, *Seneca...*, pp. 72-78; V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien*, pp. 145-168; P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp. 204-206.

cite, să fie condusă de un cod de conduită practică și să atribuie o valoare relativă lucrurilor indiferente, celor ce, în principiu, sînt fără valoare.

Pentru a întemeia teoria „obligațiilor”, stoicii vor reveni la intuiția lor fundamentală, a acordului instinctiv și originar al ființei vii cu ea însăși, ce exprimă voința profundă a naturii. Ființele vii manifestă tendința originară de a se conserva și de a respinge ceea ce le amenință integritatea. O dată cu apariția rațiunii la om, instinctul natural va deveni alegere reflectată și judecată; va trebui optat pentru ceea ce corespunde tendințelor naturale: dragoste de viață, de exemplu, dragoste de copii, de concetățeni, fundamentată pe instinctul de sociabilitate. A se căsători, a avea o activitate politică, a-și servi patria, toate aceste acțiuni vor fi asumate de natura umană și vor avea o valoare. Ceea ce caracterizează „acțiunea apropiată” este că, parțial, depinde de noi, întrucît este o acțiune ce presupune o intenție morală, și, tot parțial, nu depinde de noi, fiindcă reușita sa depinde nu numai de voința noastră, ci și de alți oameni, circumstanțe, evenimente exterioare, de destin, în cele din urmă. Teoria obligațiilor sau a acțiunilor apropiate permite filosofului să se orienteze în viața cotidiană, propunînd opțiuni verosimile, aprobate de rațiunea noastră, fără ca ea să fi avut vreodată certitudinea că face bine. În realitate, nu rezultatul contează, fiind mereu nesigur, nici eficacitatea, ci intenția de a face bine¹. Stoicul acționează întotdeauna „sub rezervă”, spunîndu-și: „Vreau să fac asta, dacă destinul îmi permite”. Dacă destinul nu-i permite, va încerca să reușească în alt mod sau va accepta destinul, „dorind ceea ce se întîmplă”.

Stoicul acționează întotdeauna „sub rezervă”, dar acționează, ia parte la viața socială și politică. Identificăm aici un element foarte important ce-l separă de epicureii ce se retrag, în principiu, din fața a tot ce le produce grijă. Acționează nu în interes propriu, material sau chiar spiritual, ci într-un mod dezinteresat, în serviciul comunității umane²:

Nici o școală nu are mai multă bunătate și blîndețe, dragoste de oameni sau preocupare față de binele comun. Scopul pe

1. Cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp. 220-224.

2. Seneca, *Despre clemență*, II, 3, 3.

care ni-l atribuie este de a fi utili, de a-i ajuta pe ceilalți și de a avea grijă nu doar de propria persoană, ci de toți în general și de fiecare în particular.

Exercițiile

Ca urmare a pierderii celei mai mari părți a scrierilor fondatorilor sectei, Zenon și Hrisip, deținem în cazul stoicismului, mult mai puține mărturii despre exercițiile spirituale practicate în școală, decât în cazul epicureismului. Cele mai interesante, ale lui Cicero, Philon din Alexandria, Seneca, Epictet, Marcus Aurelius, sînt relativ tîrzii, însă se revelează, după toate aparențele, o tradiție anterioară ale cărei urme le putem întrezări în anumite fragmente ale lui Hrisip și chiar Zenon. Se dovedește că, în stoicism, părțile filosofiei nu sînt numai discursuri teoretice, ci teme pentru exercițiile ce trebuie practicate efectiv, dacă vrem să trăim filosofic.

Astfel, logica nu se limitează la o teorie abstractă a raționamentului, nici la exerciții silogistice școlare, ci va exista o logică aplicată la problemele vieții de toate zilele: ea va apărea astfel ca o stăpînire a discursului interior. Conform intelectualismului socratic, va fi cu atît mai necesar ca stoicii să considere că pasiunile omenești corespund unei nefirești întrebuintări a discursului interior, adică erorilor de judecată și raționament. Deci va trebui supraviețuiască discursul interior pentru a vedea dacă nu s-a introdus o judecată de valoare eronată, adăugîndu-se astfel ceva străin reprezentării comprehensive. Marcus Aurelius recomandă să se dea o definiție, oarecum „fizică”, a obiectului ce se prezintă, adică a evenimentului sau lucrului ce ne provoacă dorința¹: „Să-l vezi în esența lui, în goliciunea sa, și să-ți repeți numele ce-i este propriu”. Într-adevăr, un asemenea exercițiu constă în a ne mărgini la realitate, așa cum este ea, fără să-i adăugăm judecăți de valoare inspirate de convenții, prejudecăți sau pasiuni²:

Purpura [imperială] este din blană de oaie înmuiată în sîngele unei scoici. Unirea sexelor este o frecare de pîntece cu ejacularea într-un spasm a unui lichid lipicios.

1. Marcus Aurelius, III, 11; cf. mai sus, p. 160, n. 2.

2. Marcus Aurelius, IV, 13.

Exercițiul logic întâlnește aici domeniul fizicii, căci o asemenea definiție se situează în punctul de vedere al naturii, fără nici o considerație subiectivă și antropomorfică. Căci fizica stoică, nu mai mult decât logica, nu este doar o teorie abstractă, ci o temă de exercițiu spiritual.

Pentru a pune în practică fizica, un prim exercițiu va consta în a ne recunoaște ca parte a întregului, a ne ridica la conștiința cosmică, a ne adînci în totalitatea cosmosului. Meditînd la fizica stoică, ne vom strădui să vedem toate lucrurile în perspectiva Rațiunii universale, iar pentru aceasta vom practica exercițiul imaginării, ce constă în a vedea toate lucrurile cu o privire din înalt, îndreptată spre lucrurile omenești¹.

În aceeași perspectivă, ne vom strădui să vedem lucrurile, în fiecare moment, pe cale de a se metamorfoza²:

Cum toate lucrurile se transformă unele în altele, obține o metodă pentru a le contempla: concentrează-ți atenția fără încetare asupra a ceva și exersează-te asupra sa.

Observă fiecare obiect și imaginează-ți că e pe cale de a se dizolva, că e în plină transformare, pe cale de a putrezi și de a dispărea.

Viziunea metamorfozei universale ne va conduce astfel la meditația asupra morții, mereu iminentă, dar acceptată ca o lege fundamentală a ordinii universale. Căci, în cele din urmă, fizica, în calitate de exercițiu spiritual, determină filosoful să consimtă cu dragoste la evenimentele dorite de Rațiunea imanentă cosmosului³.

De altfel, nu trebuie să ne resemnăm în fața evenimentelor, cînd se întîmplă, ci e necesar să ne pregătim pentru ele. Una din practicile spirituale cele mai renumite ale stoicilor consta în „pre-exercițiul” (*praemeditatio*) „nenorocirilor”, să spunem, în exercițiul pregătitor al încercărilor⁴. Era vorba de reprezentarea dinainte a dificultăților, a ghinionului, a suferințelor și a morții. Philon din Alexandria⁵ spunea, referitor la acest subiect:

1. Cf. mai jos, pp. 230-231.

2. Marcus Aurelius, X, 11 și 18.

3. Hrisip, în *SVF*, vol. II, § 912, vorbește de resemnarea înțelepților în fața Destinului; Marcus Aurelius, III, 16, 3; VIII, 7.

4. Despre acest exercițiu, cf. I. Hadot, *Seneca...*, pp. 60-61; P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp. 220-224.

5. Philon, *Despre legi speciale*, II, 46.

Ei nu cedează sub lovirurile sorții, fiindcă i-au calculat dinainte atacurile, căci, printre lucrurile ce se întâmplă fără voința noastră, chiar cele mai penibile sînt atenuate prin previziune, cînd gîndirea nu mai întîlnește nimic neașteptat în evenimente, iar percepția se slăbește ca și cum ar fi vorba de lucruri vechi și uzate.

Exercițiul era, de fapt, mai complex decît ne lasă să înțelegem descrierea de mai sus. Practicîndu-l, filosoful nu vrea doar să amortizeze șocul realității, ci, mai degrabă, să reinstaureze în el pacea și liniștea sufletului, pătrunzîndu-se de principiile fundamentale ale stoicismului. Nu trebuie să ne fie frică să ne gîndim dinainte la evenimentele considerate nefericite de ceilalți oameni, trebuie chiar să ne gîndim adesea la ele, pentru a ne spune mai întîi că nenorocirile viitoare nu sînt nenorociri pentru că nu sînt prezente și, mai ales, că evenimente ca boala, sărăcia și moartea, percepute de ceilalți drept nenorociri, nu sînt astfel, deoarece nu depind de noi și nu țin de ordinea moralității. Gîndul morții iminente va transforma radical modul de a acționa, determinînd conștientizarea valorii infinite a fiecărei clipe¹: „Fiecare acțiune a vieții trebuie săvîrșită ca și cum ar fi ultima”.

O dată cu exercițiul previziunii nenorocirilor și a morții, trecem treptat, de la fizica practică la etica practică. Previziunea este intim legată, în final, de acțiune, așa cum e practică de filosoful stoic. Cînd acționează, el prevede obstacolele, nimic nu se întâmplă contrar așteptării lui. Intenția sa morală rămîne întreagă, chiar dacă apar obstacole².

Așa cum am observat, într-o filosofie practică, limitele dintre părțile filosofiei se estompează. Exercițiul definirii este în același timp logic și fizic, gîndul morții sau exercițiul previziunii dificultăților, deopotrivă fizic și etic. Combinînd astfel părțile filosofiei, probabil că stoicii doreau să răspundă lui Ariston din Chios, un stoic din prima generație, ce suprima părțile fizică și logică ale filosofiei, nelăsînd să supraviețuiască decît etica³. Pentru ei, Ariston avea dreptate să considere filosofia o practică, însă părțile de logică și fizică ale filosofiei nu erau pur teoretice, corespunzînd și ele unei filosofii trăite. Filosofia era pentru ei un act

1. Marcus Aurelius, II, 5, 2.

2. Cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp. 216-220.

3. *SVF*, I, *Ariston*, § 351-352; D.L., VI, 103.

unic, ce trebuia practicat în fiecare clipă, cu o atenție (*prosochē*) față de sine și momentul prezent reînnoită fără încetare. Atenția continuă este atitudinea fundamentală a stoicului, reprezentând o tensiune constantă, o conștiință și o vigilență de fiecare clipă. Grație atenției, filosoful este mereu perfect conștient nu doar de ce face, ci și de ceea ce gândește – de logica trăită – și de ceea ce este, adică de locul său în cosmos –, de fizica trăită. Conștiința de sine este mai întâi o conștiință morală, ea caută să realizeze în fiecare clipă o purificare și o rectificare a intenției și veghează în orice moment pentru a nu admite nici un alt motiv de acțiune decât voința de a face binele. Dar conștiința de sine nu este doar o conștiință morală, ci și una cosmică și rațională: omul atent trăiește fără încetare în prezența Rațiunii universale imanente cosmosului, văzînd toate lucrurile în perspectiva acestei acțiuni și consimțind bucuros la voința acesteia.

Filosofiei practicate, exercițiului, deopotrivă unic și complex al înțelepciunii, stoicii îi opun discursul teoretic filosofic format din propoziții, cuprinzînd ca părți distincte logica, fizica și etica. Ei vor să spună astfel că, atunci cînd vrem să predăm filosofia și să invităm la practicarea ei, trebuie să ținem discursuri, adică să expunem teoriile fizicii, logicii și eticii, într-o succesiune de propoziții. Dar, cînd e vorba de manifestarea înțelepciunii, adică de a trăi filosofic, tot ce a fost enunțat separat în predare trebuie trăit și practicat acum într-un mod inseparabil¹.

Pentru ei, aceeași rațiune acționează în natură (și în fizică), în comunitatea umană (și în etică), în gîndirea individuală (și în logică). Actul unic al filosofului pregătindu-se pentru înțelepciune coincidea cu actul unic al Rațiunii universale, prezentă în toate lucrurile și în acord cu ea însăși.

1. D. L., VII, 39 și 41. Cf. P. Hadot, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, „Museum Helveticum”, vol. 36, 1979, pp. 201-223; *Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciens*, în „Revue internationale de philosophie”, vol. 45, 1991, pp. 205-219, și *La philosophie éthique: une éthique ou une pratique*, în „Problèmes de morale antique”, ed. P. Demont, Faculté des Lettres, Université de Picardie, 1993, pp. 7-37. A se vedea comentariile lui K. Ierodiakonou, *The Stoic Division of Philosophy*, în „Phronesis”, vol. 38, 1993, pp. 59-61, care mi se pare că nu face altceva decât să confirme, în cele din urmă, interpretarea mea.

Aristotelismul

Aristotelicienii¹ epocii elenistice sînt în special savanți. Doar Theofrast, primul succesor al lui Aristotel, părea într-adevăr să fie, ca maestrul său, deopotrivă un contemplativ și un organizator al cercetării, mai ales în domeniul istoriei naturale. Ca urmare, școala pare să se fi specializat în cercetarea enciclopedică și în erudiția istorică și literară: biografie, etnologie, caracterologie, în cercetări fizice, în elaborarea logicii și în exerciții retorice, o imensă operă din care nu s-au păstrat, din nefericire, decît mici fragmente. Astronomul Aristarh din Samos² (secolul III î.Hr.) emitea ipoteza că soarele și stelele sînt imobile, iar planetele și pămîntul se învîrt în jurul soarelui, fiecare rotindu-se pe axa sa. Găsim la Straton din Lampsacos, care profesa o fizică materialistă, unele încercări de fizică experimentală, în special cu referire la vid. Nu avem decît foarte puține mărturii despre etica de moderare a pasiunilor predicată de aristotelicienii acestei perioade și despre atitudinea lor privind călăuzirea vieții³.

Academia platoniciană

Către jumătatea secolului III î.Hr., cînd Arcesilaos devine șeful școlii, Academia platoniciană realizează un fel de întoarcere la opțiunea de viață socratică⁴. Discursul fundamental redevine esențialmente critic, interogativ și aporetic. De altminteri, acesta este motivul pentru care Arcesilaos nu a scris nimic. Metoda lui de învățămînt constă în respingerea, prin argumentarea sa proprie, a tezei pe care ascultătorii au fost invitați să i-o propună⁵. Oricare ar fi această teză,

1. Fragmente au fost reunite de F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, zece fascicule și două suplimente, Basel, 1944-1959 și 1974-1978. J.P. Lynch, *Aristotle's School*, Berkeley, 1972. Studiu general: J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris, 1962.
2. Cf. R. Goulet, *Aristarque de Samos*, în *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. I, p. 356.
3. Despre această problemă, cf. I. Hadot, *Seneca...*, pp. 40-45.
4. A.-M. Ioppolo, *Opinione e scienza* (citat Ioppolo în notele următoare), Napoli, 1986, pp. 45-50; 53-54.
5. Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, II. 1, 1-4.

se străduiește să demonstreze că teza opusă poate fi la fel de bine dovedită, ceea ce arată imposibilitatea de a face afirmații atingînd certitudinea și adevărul absolut. Trebuie deci suspendată orice judecată, ceea ce nu înseamnă că trebuie suspendată orice cercetare și orice activitate critică. Revenire la socratism așadar, întrucît Socrate spunea în *Apărarea...* că binele suprem constă, pentru el, în a pune totul în discuție și că o viață ce nu ar fi dedicată unei asemenea cercetări nu merită să fie trăită, fericirea constînd în această căutare fără sfîrșit¹. De asemenea, în cele din urmă, întoarcerea la definiția platoniciană a filosofiei, drept conștiința de a nu ști nimic și de a fi lipsit de înțelepciunea ce nu aparține decît zeilor². În viziunea lui Arcesilaos, Platon a înțeles perfect că oamenii nu pot accede la cunoașterea absolută. Ca și Socrate, Arcesilaos nu învață așadar nimic, dar, ca Socrate, el tulbură și fascinează ascultătorii, îi educă, învățîndu-i să se elibereze de prejudecățile lor, dezvoltîndu-le simțul critic, invitîndu-i, precum Socrate, să se pună din nou în discuție³.

Putem totuși decela, se pare, o diferență în raport cu socratismul. Socrate și Arcesilaos denunță amîndoi falsa cunoaștere, falsele certitudini. Dar Socrate critica opiniile și prejudecățile „filosofilor” – care erau, pentru el, sofistii – și ale nefilosofilor. La Arcesilaos, critica se exercită înainte de toate împotriva falsei cunoașteri și a falselor certitudini ale filosofilor dogmatici. Pentru el, filosofia constă în dezvăluirea contradicțiilor unui discurs filosofic, precum cel al stoicilor și al epicureilor, ce susțin că ajung la certitudini în legătură cu lucrurile divine și umane. Viața morală nu are nevoie să fie întemeiată pe principii și justificată printr-un discurs filosofic. Precum Socrate și Platon, Arcesilaos admite de fapt că există în om o dorință fundamentală și originară a binelui și o înclinație naturală de a face binele⁴. Purificîndu-se de orice opinie, suspendîndu-și cu totul judecata, filosoful va regăsi deci spontaneitatea tendințelor naturale anterioare oricărei speculații: dacă urmăm aceste tendințe,

1. Platon, *Apărarea lui Socrate*, 23 b, 38 a, 41 b-c.

2. Cf. C. Lévy, „La nouvelle Académie a-t-elle été antiplatonicienne?”, *Contre Platon*, 1. *Le platonisme dévoilé*, pp. 144-149 și Ioppolo, p. 49.

3. Ioppolo, pp. 162-165.

4. Ioppolo, p. 139, citîndu-l pe Plutarh, *Contra lui Colotis*, 1122 c-e.

cărora este suficient să le cedăm¹, acțiunea morală va fi justificată. În Antichitate, era recunoscută de altfel extraordinara bunătate a lui Arcesilaos, delicatețea cu care practica binefacerea².

O dată cu succesorii lui Arcesilaos, Carneade și Philon din Larissa, Academia a evoluat către probabilism. Se admitea că, dacă nu putem atinge adevărul, am putea totuși ajunge la plauzibil, adică la soluții posibil de a fi acceptate, atît în domeniul științific, cît mai ales în domeniul practicii morale³. Această tendință filosofică a exercitat o puternică influență asupra filosofiei moderne datorită imensului succes, în Renaștere și în timpurile moderne, al operelor filosofice ale lui Cicero. Vedem la lucru această filosofie academică ce lasă individului libertatea de a alege, în fiecare caz concret, atitudinea pe care o consideră cea mai bună în funcție de împrejurări, chiar dacă este inspirată de stoicism, epicureism sau o altă filosofie, fără a-i impune *a priori* de urmat o conduită dictată de principii fixate dinainte. Cicero⁴ laudă adesea libertatea academicianului, care nu este legat de nici un sistem:

Noi ceilalți, academicienii, trăim de pe o zi pe alta (adică judecăm în funcție de cazurile particulare) [...] și de aceea sîntem liberi.

Ne bucurăm de o mai mare libertate, sîntem mai independenți; puterea noastră de a judeca nu cunoaște piedică, nu trebuie să ne supunem nici unei prescripții, nici unui ordin, aș îndrăzni să spun, nici o obligație nu ne impune să apărăm o cauză oarecare.

Filosofia apare aici, în mod esențial, ca o activitate de alegere și de decizie a cărei responsabilitate și-o asumă individul însuși⁵. El este cel care judecă ce anume este

1. Ioppolo, pp. 135-146.

2. Seneca, *Despre binefaceri*, II. 10, 1.

3. Ioppolo, pp. 203-209.

4. Cicero, *Tusculane*, V, 11, 33; *Lucullus*, 3, 7-8.

5. Despre eclecticism, cf. I. Hadot, *Du bon et du mauvais usage du terme „éclectisme” dans l’histoire de la philosophie antique*, în „Herméneutique et ontologie, Hommage à Pierre Aubenque”, ed. R. Brague și J.-F. Courtine, Paris, 1990, pp. 147-162. Despre eclecticism în epoca Luminilor, înțeles ca atitudine ce constă în a gândi prin sine însuși, fără supunerea în fața „autorităților”, cf. H. Holzhey, *Der Philosoph für die Welt? Eine Chimäre der deutschen Aufklärung?*, în „Esoterik und Exoterik der Philosophie”, ed. H. Holzhey, Basel, 1977, p. 132.

potrivit manierei sale de a trăi în diferitele discursuri filosofice propuse. Opțiunile morale își găsesc justificarea în ele însele, independent de ipotezele metafizice construite prin discursurile filosofice, așa cum și voința umană este independentă de cauzele exterioare și își are cauza în ea însăși¹.

În Academia lui Arcesilaos și Carneade, ai cărei adepți sînt Cicero, dar și unii filosofi mai tîrzii precum Plutarh² și Favorinus (secolul II d.Hr.), distincția între discursul filosofic și filosofia însăși este netă. Filosofia este, în primul rînd, o artă de a trăi³. Sau, cum crede Arcesilaos, discursurile filosofice teoretice nu pot nici să întemeieze, nici să justifice această artă de a trăi, și doar un discurs critic o poate iniția sau, după cum gîndesc Carneade și Cicero, discursurile filosofice teoretice și dogmatice nu sînt decît mijloace, fragmentare și trecătoare, utilizate „de pe o zi pe alta”, în funcție de mai marea sau mai mica lor eficacitate în practica concretă a vieții filosofice.

Scepticismul

O dată cu scepticismul⁴ distincția între filosofie și discurs filosofic își atinge punctul său extrem, întrucît, după cum bine a arătat A.-J. Voelke⁵ și după cum o vom repeta, discursul filosofic sceptic ajunge la autosuprimare, pentru a nu lăsa loc decît unui mod de viață, care se vrea de altfel non-filosofic.

Filosofia sceptică, adică modul și opțiunea de viață ale scepticilor, este una a păcii, a liniștii sufletului. Ca toți ceilalți filosofi din epoca elenistică, scepticul emite, „din dragoste pentru oameni”⁶, un diagnostic asupra cauzelor

-
1. Cicero, *Despre destin*, 11, 24-25.
 2. Cf. D. Babut, *Du scepticisme au dépassement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez Plutarque*, in „Parerga. Choix d'articles de D. Babut”, Lyon, 1944, pp. 549-581.
 3. Plutarh, *Questiones convivales*, I, 2, 613 b.
 4. Principala sursă este lucrarea lui Sextus Empiricus. Vom găsi principalele texte reunite în *Oeuvres choisies de Sextus Empiricus*, trad. J. Grenier și G. Goron, Paris, 1948 și J.-P. Dumont, *Les Sceptiques grecs*, texte alese, Paris, 1966 (citată Dumont în notele următoare).
 5. A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, pp. 107-126.
 6. Sextus Empiricus, *Schițe pyrrhoniene*, III, 280, Dumont, p. 212; A.-J. Voelke a apropiat această „filantropie” de aceea a medicilor antici, *op. cit.*, p. 109.

nenorocirii oamenilor și propune un remediu al acestei suferințe, o terapie pentru vindecare¹.

Căci cine își formează părerea că un lucru este frumos prin natură sau rău se tulbură, în toate împrejurările. Iar atunci când nu-i sînt prezente lucrurile care-i par frumoase, atunci el se crede chinuit de lucrurile rele prin natura lor și urmărește lucrurile bune – cum își închipuie el că sînt. Iar când ajunge să le dobîndească, se tulbură și mai mult, prin faptul că se exaltează împotriva rațiunii; și, temîndu-se de o schimbare, face orice spre a nu pierde cele ce i se par lui a fi bune. Dar cine este hotărît să nu tragă o linie de despărțire între lucrurile bune prin natură și cele rele prin natură nici nu le evită, nici nu le urmărește cu încordare. De aceea el e netulburat. Într-adevăr, ceea ce se spune că s-a întîmplat pictorului Apelles i s-a întîmplat și scepticului. Se povestește că Apelles picta un cal și voia să imite spuma calului. Dar, pentru că nu izbutise în nici un fel, se lăsă de această treabă și zvîrli în zugrăveală cu buretele în care-și ștergea pensula de culori. Buretele însă, atingînd tabloul, produse imitația perfectă a spumei calului.

Tot astfel și scepticii sperau să dobîndească netulburarea făcînd judecăți privitoare la nepotrivirea dintre lucrurile sensibile și cele inteligibile; neizbutind să ajungă la nici un rezultat, s-au abținut de a le judeca. Și, suspendîndu-și judecata lor, se iscă netulburarea, ca o consecință fericită, așa cum umbra urmează corpului.

Așa cum Apelles ajunge să realizeze perfecțiunea artei renunțînd la artă, scepticul ajunge să realizeze opera de artă filosofică, adică pacea sufletului, renunțînd la filosofie, înțelegînd ca discurs filosofic.

De fapt, este nevoie totuși de un discurs filosofic pentru a elimina discursul filosofic. Cunoaștem acest discurs filosofic sceptic datorită lui Sextus Empiricus, un medic ce a scris la sfîrșitul secolului II d.Hr., care ne-a dat totodată prețioase indicații asupra istoriei mișcării sceptice. Scepticii l-ar considera pe Pyrrhon drept modelul modului lor de viață. Dar se pare că argumentația tehnică a discursului filosofic sceptic nu a fost formulată decît mult mai tîrziu, probabil abia în secolul I î.Hr.; Enesidem² enumera zece tipuri de argumente ce justificau suspendarea oricărei

1. Sextus Empiricus, *Schițe pyrrhoniene*, I, 27-30, (trad. Aram Frenkian, ed. cit.), Dumont, pp. 13-14.

2. *Schițe pyrrhoniene*, I, 36-39, Dumont, p. 49; D. L., IX, 79-88.

judecăți. Ele se bazează pe diversitatea și pe contradicțiile din percepțiile simțurilor și din credințe: diversitatea obiceiurilor și a practicilor religioase; diversitatea reacțiilor în fața fenomenelor rare sau, dimpotrivă, frecvente; diversitatea percepțiilor după organele de percepție la animale și la oameni sau după circumstanțele și dispozițiile interioare ale indivizilor, sau chiar în funcție de faptul dacă luăm lucrurile la scară mare sau mică, de aproape sau de departe, sub un unghi sau altul; amestecul și raportul tuturor lucrurilor cu toate lucrurile, de unde imposibilitatea de a le percepe în stare pură; iluziile simțurilor. Un alt sceptic, Agrippa¹, posterior lui Enesidem, propunea cinci alte argumente contra logicienilor dogmatici: filosofii se contrazic; pentru a dovedi ceva, este necesar să mergem la infinit sau chiar să facem un cerc vicios, ori să postulăm fără temei principii indemonstrabile; în sfârșit, totul este relativ, toate lucrurile se presupun reciproc și este imposibil atât să le cunoaștem în ansamblul lor, cât și în detaliu.

Acest discurs filosofic conduce la *epoche*, adică la suspendarea adeziunii la discursurile filosofice dogmatice, chiar și la discursul sceptic, care, ca un purgativ, se duce împreună cu umorile a căror eliminare a provocat-o². A.-J. Voelke compară cu dreptate această atitudine cu cea a lui Wittgenstein, care a înlăturat, ca pe o scară devenită inutilă, la sfârșitul lucrării sale *Tractatus*, propozițiile acesteia, opunînd filosofia ca patologie, filosofiei drept tratament³. Ce mai rămîne atunci, după această eliminare a discursului filosofic, prin discursul filosofic? Un mod de viață, ce va fi de altminteri un mod de viață non-filosofic. Este viața⁴ însăși, adică viața de toate zilele, viața care îi conduce pe toți oamenii, este regula de viață a scepticului: a utiliza pur și simplu, precum profanii, resursele sale naturale, simțurile și inteligența, a se conforma obiceiurilor, legilor, instituțiilor țării sale; a-și urma dispozițiile și tendințele naturale: a mânca atunci cînd îți este foame, a bea cînd îți este sete. Întoarcere naivă la simplitate? Poate, dar a unui

1. D. L., IX. 88.

2. Sextus Empiricus, *Schize pyrrhoniene*, I, 206: II, 188; A.-J. Voelke, *op. cit.*, pp. 123 și urm.

3. A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 116.

4. Sextus Empiricus, *Contra moralistilor*, 141-166, Dumont, pp. 206-212.

filosof care nu este deloc naiv. Întrucît, convins că este imposibil să știm dacă un lucru sau un eveniment este mai bun decît un alt lucru sau un alt eveniment, scepticul va fi neclintit în pacea sufletului, grație suspendării oricărei judecăți de valoare asupra lucrurilor, suspendare care va diminua durerile și suferințele sale, dacă este nevoit să le suporte, împiedicîndu-l să adauge durerii sau încercării sortii, ideea torturantă că este vorba de un rău. Cu privire la orice lucru, se va mulțumi să descrie ceea ce simte, ceea ce îi apare, fără a adăuga nimic subiectului despre ceea ce sînt sau valorează lucrurile; se va restrînge la a descrie reprezentarea sensibilă care este a sa și la a enunța starea sensibilității sale, fără a-și adăuga opinia¹. Precum epicureii sau stoicii, scepticul va întrebuița de altfel, pentru a reînnoi în fiecare moment opțiunea sa de viață, scurte formule frapante², de pildă „nu mai mult acesta decît acela”, „poate”, „totul este indeterminat”, „totul scapă înțelegerii”, „oricărui argument i se opune un argument egal”, „îmi suspend judecata”. Modul de viață sceptic necesită, deci și el exerciții de gîndire și de voință. Putem așadar spune că este opțiunea de viață filosofică a unui mod de viață non-filosofic.

1. *Schițe pyrrhoniene*, I, 15 și 197, Dumont, pp. 12 și 43.

2. *Schițe pyrrhoniene*, I, 188-205, Dumont, pp. 41-48.

Școlile filosofice în epoca imperială

Caracteristici generale

Noile școli

În perioada elenistică și la începutul cuceririi romane, instituțiile școlare filosofice erau concentrate, după cum am văzut, în principal la Atena. Or, toate, în afară de cele epicureice, au dispărut, se pare, la sfârșitul Republicii romane sau la începutul Imperiului, în urma unui ansamblu foarte complex de circumstanțe istorice, printre care distrugerea Atenei de către Sylla (87 î.Hr.) nu este poate cea mai importantă. Începînd din secolul I î.Hr., asistăm la deschiderea de școli filosofice în numeroase orașe ale Imperiului roman, mai ales în Asia și îndeosebi în Alexandria și la Roma¹. A rezultat de aici o transformare profundă a metodelor de predare a filosofiei. Nu existau decît patru mari școli, luînd de această dată termenul de școală în sensul de tendință doctrinară, platonismul, aristotelismul, stoicismul și epicureismul, însoțite de două fenomene mai complexe: scepticismul și cinismul. O dată cu secolele III și IV, stoicismul, epicureismul și scepticismul au început, puțin cîte puțin, să dispară aproape în totalitate, pentru a lăsa loc la ceea ce numim neoplatonism, care este, într-un anumit sens, o fuziune a aristotelismului și platonismului. De altfel, această tendință a început să se schițeze încă de la începutul primului secol, în Academia platoniciană, la Antiochus din Ascalon². Însă n-a fost definitiv admisă decît din secolul III d.Hr., cu Porfir, și apoi în neoplatonismul post plotinian³.

1. Cf. J.P. Lynch, *Aristotle's School*, pp. 154-207; J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, pp. 373-379.
2. Cicero, *Noile cărți academice*, 4,15-12,43.
3. Cf. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978, pp. 73-76.

Predarea doctrinelor filosofice nu mai este distribuită în instituții școlare ce au păstrat continuitatea cu fondatorul lor. În fiecare oraș important, există instituții unde se poate preda ce este platonismul sau aristotelismul, stoicismul sau epicureismul. Asistăm la desăvârșirea unui proces ce a început să se schițeze încă de la sfârșitul epocii elenistice: birocratizarea învățămîntului filosofic¹. Mișcarea a început în Atena secolului II î.Hr., când instituția oficială a efebiei ateniene a introdus în programul său de învățămînt lecții de filosofie, alese probabil ca modele ale unuia sau altuia din cele patru grupuri². Pentru participarea la un serviciu public, după toate aparențele, orașul oferea filosofilor săi o retribuție. Oricum ar fi, un învățămînt filosofic municipal retribuit de oraș tinde din ce în ce mai mult să se generalizeze în epoca imperială. Această mișcare își găsește apogeul și consacrarea atunci când împăratul Marcus Aurelius a fondat, în 176 d.Hr., patru catedre imperiale, retribuite de Trezoreria imperială, în care vor fi predate cele patru doctrine tradiționale: platonismul, aristotelismul, epicureismul și stoicismul. Catedrele create de Marcus Aurelius nu aveau nici un raport de continuitate cu vechile instituții ateniene, ci erau, din partea împăratului, o încercare de a face iarăși din Atena un centru de cultură filosofică. Și de a face ca studenții să revină din nou în număr mare în anticul oraș. Există o anumită probabilitate ca, la sfârșitul secolului II, catedra aristotelică din Atena să fi avut un titular celebru, pe marele comentator al lui Aristotel, Alexandru din Aphrodisia³.

Pe lângă funcționarii municipali sau imperiali, vor fi întotdeauna profesori particulari de filosofie, care vor deschide o școală, uneori fără succes, în vreunul din orașele Imperiului, de exemplu Ammonius Saccas în Alexandria, Plotin la Roma, Iamblichos în Siria. Trebuie să ne imaginăm că școala platoniciană din Atena, cea a lui Plutarh din Atena, a lui Syrianus și a lui Proclus, din secolul IV pînă în secolul VI, este o instituție privată, susținută prin subsidii

-
1. Cf. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, pp. 215-261.
 2. I. Hadot, *Arts libéraux...*, pp. 217-218.
 3. R. Goulet și M. Aouad, „Alexandros d'Aphrodisias”, în *Dictionnaire des philosophes...*, vol. I, pp. 125-126; P. Thillet, „Introduction à Alexandre d'Aphrodise”, *Traité du Destin*, Paris, 1984, pp. XLIX-L.

ale păgînilor bogați și care nu are nimic de a face cu catedra imperială de platonism întemeiată de Marcus Aurelius. Școala platoniciană din Atena reușește să învie în mod artificial structura vechii Academii, să refacă trăsături analoge școlii lui Platon, ce se transmit prin scolastici. Aceștia se numesc ca altădată „diadohii”, succesorii, iar membrii școlii se străduiesc să trăiască numai după modul de viață pitagoreic și platonice, care era, gîndeau ei, cel al vechilor academicieni. Toate acestea sînt în întregime o recreare și nu continuarea unei tradiții ce ar fi fost vie și neîntreruptă.

Fenomenul de dispersie a școlilor filosofice a avut consecințe asupra învățămîntului însuși. Se poate vorbi, fără îndoială, de un fel de democratizare, cu avantajele și riscurile pe care o asemenea situație le poate comporta. Oriunde ne-am afla în Imperiu, nu mai este necesar, pe viitor, să călătorim prea departe pentru a ne iniția în vreuna din filosofii. În majoritate însă, aceste școli multiple nu mai sînt în continuitate vie cu marii predecesori: bibliotecile lor nu mai conțin textele lecțiilor și dezbaterilor diferiților șefi de școli, care nu erau comunicate decît adeptilor, și nu mai există șirul neîntrerupt al șefilor de școală.

Trebuie acum să revenim la surse. Pe viitor, învățămîntul va consta în explicarea textelor „autorităților”, de exemplu dialogurile lui Platon, tratatele lui Hrisip și ale succesorilor săi. Așadar, dacă în epoca anterioară activitatea școlară constă înainte de toate în a instrui elevii în metodele de gîndire și argumentare, iar membrii importanți ai școlii aveau deseori opinii foarte diferite, în aceasta perioadă predarea unei ortodoxii de școală devine esențialul. Libertatea de dezbateri, existentă totdeauna, este mult mai restrînsă. Motivele acestei transformări sînt multiple. Mai întîi, academicienii, ca Arcesilaus sau Carneade, și scepticii consacrau cea mai mare parte a predării lor criticării ideilor și, deseori, a textelor școlilor dogmatice. Discutarea textelor devenea deci o parte a învățămîntului. Pe de altă parte, cu trecerea secolelor, textele fondatorilor școlilor devin dificil de înțeles pentru ucenicii filosofi și, trebuie să o reamintim, adevărul se reprezintă de aici înainte ca fidelitate față de tradiția provenită de la „autorități”.

1. J.P. Lynch, *Aristotle's School*, pp. 177-189. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme...*, pp. 9-10.

În această atmosferă școlară și profesorală, există deseori tendința de a fi mulțumit cu o cunoaștere a dogmelor celor patru mari școli, fără preocuparea privind dobândirea unei veritabile educații personale. Ucenicii filosofi vor avea tendința de a se interesa mai mult de perfecționarea culturii lor generale, decât de modul de viață existențial presupus de filosofie. Totodată, multe mărturii ne permit să întrevădem că filosofia continuă în acea epocă să fie concepută ca un efort de progres spiritual, ca un mijloc de transformare interioară.

Metodele de predare: perioada comentariului

Deținem numeroase mărturii ce ne dezvăluie schimbarea radicală în maniera de predare, care a început deja să se schițeze, se pare, de la sfârșitul secolului II î.Hr.: știm, de exemplu, că un om de stat roman, Crassus, a citit la Atena în 110 î.Hr. dialogul *Gorgias* al lui Platon, sub îndrumarea filosofului academician Charmadas¹. De asemenea, trebuie să precizăm că genul literar al comentariului filosofic era foarte vechi. Platonicianul Crantor a compus, în jurul anului 300 î.Hr., un comentariu la dialogul *Timaios* al lui Platon². Schimbarea radicală realizată în jurul secolului I î.Hr. constă, de fapt, în aceea că predarea însăși a filosofiei, în esență, ia forma unui comentariu de text.

Referitor la acest subiect, avem o mărturie prețioasă, provenită de la un scriitor latin³ din secolul II d.Hr. El ne povestește că platonicianul Taurus, ce preda la Atena în acea epocă, evoca, nostalgic, disciplina ce domnea în comunitatea pitagoreică inițială și o opunea atitudinii discipolilor moderni care, spunea el, „ar dori să decidă ei înșiși ordinea în care să învețe filosofia”:

Acesta dorește să înceapă cu *Banchetul* lui Platon, pentru că-i place beția lui Alcibiade, celălalt cu *Phaidros*, pentru discursul lui Lysias. Sînt unii care, pe Jupiter, vor să-l citească pe Platon nu pentru a-și înfrumuseța viața, ci pentru a-și împodobi limba și vorbirea, nu ca să fie mai modești, ci mai de spirit.

1. Cicero, *Despre orator*, I, 11, 47.

2. Cf. Proclus, *Comentariu la Timaios*, vol. I, p. 76, 1 Diehl, trad. Festugière, vol. I, p. 111.

3. Aulus-Gellius, *Noaptele attice*, I, 9, 8; trad. David Popescu, Ed. Acad. București, 1965, p. 25.

Deci, a învăța filosofia este, pentru platonicieni, a-l citi pe Platon și, adăugăm, pentru aristotelicieni, a-l citi pe Aristotel, pentru stoici, a-l citi pe Hrisip, pentru epicureici, a-l citi pe Epicur. Întrezărim de asemenea în această anecdotă că, în școala lui Taurus, dacă se citește Platon, se citește după o anumită ordine, care corespunde programului de învățământ, adică, de fapt, etapelor progresului spiritual. Mulțumită acestei lecturi, ne-o spune Taurus, putem deveni mai buni și mai sobri. Această perspectivă nu pare de fel să încînte în mod special auditorii.

Multe alte mărturii ne confirmă că ora sau cursul de filosofie este consacrat, înainte de orice, lecturii și exegezei de texte. De exemplu, elevii lui Epictet stoicul îl comentează pe Hrisip¹. La cursul neoplatonicianului Plotin, lecția începe prin lectura comentatorilor lui Aristotel și Platon, apoi Plotin, la rîndul său, propune propria sa exegeză la textul comentat².

În etapa precedentă, predarea se situa aproape în întregime în sfera oralității: maestrul și discipolul dialogau; filosoful vorbea, discipolii vorbeau și se exersau în a discuta. Se poate spune că, în anumite privințe, te învățau să trăiești învățîndu-te să vorbești. De acum înainte, se învață filosofia prin lectura textelor, însă nu este vorba de o lectură solitară: cursurile de filosofie constau în exerciții orale de explicare a textelor scrise. Dar, fapt foarte caracteristic, operele filosofice în cvasitotalitatea lor, mai ales din secolul III d.Hr., sînt transpuneri în scris, fie de către maestru, fie de un discipol, ale unui comentariu oral de text sau, cel puțin, precum multe texte de Plotin, disertații asupra „problemelor” puse de textul lui Platon.

Nu se mai discută problemele însele, nu se mai vorbește de-a dreptul despre lucruri, ci de ceea ce Platon, Aristotel, sau Hrisip spun despre probleme sau lucruri. Întrebării „Este lumea eternă?” i se substituie întrebarea exegetică „Putem admite că Platon consideră lumea ca eternă, dacă admite un Artizan al lumii în *Timaios*?”. De fapt, tratînd

-
1. Epictet, *Manualul*, § 49; aluzii la comentariile de texte din timpul cursului, *Convorbiri*, I, 10, 8; I, 26, 13.
 2. Porfir, *Viața lui Plotin*, 14, 10, în Porfir, *Vie de Plotin*, vol. II, trad. și comentarii de L. Brisson și alții, Paris, 1992, p. 155, și studiul lui M.-O. Goulet-Cazé, vol. I, pp. 262-264.

această întrebare pusă sub formă exegetică, se va discuta în cele din urmă problema de fond, făcând ca textele platonice, aristotelice sau celelalte să spună ceea ce se dorește ca ele să spună.

Esențialul, de aici înainte, este a lua întotdeauna punctul de plecare într-un text. M.-D. Chenu¹ a definit excelent scolastica Evului Mediu ca o „formă rațională de gândire ce se elaborează conștient și voluntar plecând de la un text considerat ca autoritate”. Dacă se acceptă această definiție, se poate spune că discursul filosofic, începând din primul secol de dinainte de Hristos, începe să devină o scolastică și că scolastica Evului Mediu va fi moștenitoarea sa. Am întrezărit deja că, dintr-un punct de vedere, această epocă asistă la nașterea erei profesorilor.

Este de asemenea era manualelor și a rezumatelor, destinate fie să servească drept bază unei expuneri școlare orale, fie să inițieze studenții și poate marele public în doctrinele unui filosof. Deținem, de exemplu, un *Platon și doctrina sa*, operă a celebrului retor latin Apuleius, o *Învățătură a doctrinelor lui Platon*, redactată de Alcinoos, un *Rezumat* (al dogmelor diferitelor școli), de Arius Didyme.

Într-un anumit sens, se poate spune că discursul filosofic al acestei perioade, mai ales sub forma prezentă în neoplatonism, consideră în cele din urmă adevărul ca revelat. Pe de o parte, cum gândeau deja stoicii², există în orice om noțiuni înnăscute, depuse în el de Natura sau Rațiunea universale: scînteile *logos*-lui permit o primă cunoaștere a adevărilor fundamentale, pe care discursul filosofic se străduiește să le dezvolte și să le înalțe la un nivel științific. Dar, la această revelare naturală se adaugă acel ceva în care au crezut întotdeauna grecii, revelațiile făcute de zei anumitor oameni inspirați, de preferință la originile diferitelor popoare, și anume legislatori, poeți și, în cele din urmă, filosofi ca Pitagora. Hesiod povestește în *Teogonia* sa ceea ce i-au spus Muzele. La origini, după *Timaios* al lui Platon³, Atena a revelat primilor atenieni științele divine: divinația și medicina. Se încearcă dintotdeauna întoarcerea la originile tradiției, de la Platon la Pitagora, de la Pitagora

1. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1954, p. 55.

2. D. L., VII, 53-54

3. *Timaios*, ed. cit., 24 c.

la Orfeu. Pe lângă aceste revelații, trebuie să ținem cont și de profețiile zeilor, dezvăluite de maniere diferite în diverse sanctuare, în special cele din Delfi, înțelepciune antică, dar și de prorocirile mult mai recente, precum cele ale lui Diclymes sau Claros¹. Se cercetează și revelațiile făcute barbarilor, evreilor, egiptenilor, asirienilor sau locuitorilor Indiei. *Oracolele chaldeene* par să fi fost scrise și prezentate ca o revelație în secolul II d.Hr. Neoplatonicienii le considerau o Scriere sacră. Cu cât o doctrină filosofică sau religioasă este mai veche și cu cât este mai aproape de starea primitivă a umanității, în care Rațiunea era prezentă în întreaga sa puritate, cu atât este mai adevărată și mai demnă de considerație. Tradiția istorică este deci norma adevărului; adevăr și tradiție, rațiune și autoritate se identifică. Un polemist anticreștin, Celsus, își va intitula opera *Adevăratul Logos*, dorind să spună prin aceasta „Normă străveche”, „Adevărata Tradiție”. Căutarea adevărului nu poate deci consta decît în exegeza unui dat preexistent și revelat. Scolastica acestei epoci se va strădui să concilieze toate autoritățile, pentru a obține un fel de sistem general de filosofie².

Alegerea modului de viață

Învățăm deci filosofia comentînd textele și, să precizăm, comentîndu-le într-o manieră deopotrivă foarte tehnică și foarte alegorică, însă – iar aici găsim concepția tradițională a filosofiei – pentru ca în final, după cum spunea filosoful Taurus, „să devenim mai buni și mai cumpătați”. A învăța filosofia, chiar citind și comentînd textele, înseamnă a învăța un mod de viață și, în același timp, a-l practica. Considerat în mod formal, în el însuși, exercițiul comentariului este deja un exercițiu formator, așa cum era și cel al dialecticii, în măsura în care este un exercițiu al rațiunii, o invitație la modestie, un element al vieții contemplative. În

-
1. Cf. L. Robert, *Trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon*, in *Académie des inscriptions et belles-lettres, comptes rendus de l'année 1968*, pp. 568-599; „Un oracle gravé à Oinoanda”, *ibid.*, anul 1971, pp. 597-619.
 2. Cf. P. Hadot, *Theologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque*, in *Les Règles de l'interprétation*, editată de M. Tardieu, Paris, 1987, pp. 13-34.

plus, conținutul textelor comentate, fie că e vorba de texte de Platon sau Aristotel, Hrisip sau Epicur, invită la o transformare a vieții. Stoicul Epictet¹ le va reproșa elevilor săi că nu explică textele decît pentru a se face remarcați și le va spune: „Decît să mă laud, cînd mi se cere să-l comentez pe Hrisip, mai bine roșesc, dacă nu pot arăta o conduită ce se aseamănă învățăturilor sale și care se potrivește cu ele”.

Conform lui Plutarh, Platon și Aristotel au făcut ca filosofia să culmineze într-o „epoptică”, adică să atingă apogeul în revelația supremă a realității transcendente. Se pare că, încă de la începutul secolului II d.Hr., și multe mărturii ne-o dovedesc², filosofia a fost concepută ca un itinerar spiritual ascendent, ce corespunde unei ierarhii a părților filosofiei. Etica asigură purificarea inițială a sufletului; fizica revelă că lumea are o cauză transcendentă invitînd astfel la cercetarea realităților necorporale; metafizica sau teologia, numită și epoptică, pentru că este, ca în mistere, sfîrșitul inițierii, duce în cele din urmă la contemplarea lui Dumnezeu. În perspectiva exercițiului comentariului, pentru a parcurge itinerariul spiritual, textele de comentat vor trebui citite într-o anumită ordine.

La Platon, se începea cu dialogurile morale, mai ales cu *Alcibiade*, unde se tratează despre cunoașterea de sine, și *Phaidon*, care invită la detașarea de corp, se continua cu dialogurile fizice, precum *Timaios*, pentru a se învăța cum să se depășească lumea sensibilă, și se înălțau în final la dialogurile teologice, ca *Parmenide* sau *Philebos*, pentru a descoperi Unul și Binele. Iată de ce, cînd Porfir, elevul lui Plotin, a publicat tratatele maestrului său, accesibile pînă atunci doar discipolilor confirmați, el nu le prezenta după ordinea lor cronologică de apariție, ci conform etapelor progresului spiritual: prima *Enneadă*, adică primele nouă tratate, reunește scrieri cu caracter etic, a doua și a treia se referă la lumea sensibilă și la ce anume este în ea și corespunde părții fizice, cele de-a patra, a cincea și a șasea *Enneade* au ca obiect lucrurile divine: sufletul, Intelectul și Unul, corespunzînd epopticii. Problemele de exegeză

1. *Convorbiri*, III, 21-23; *Manualul*, § 49.

2. Plutarh, *Isis et Osiris*, 382 d. Cf. P. Hadot, *La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, in „Museum Helveticum”, vol. 36, 1979, pp. 218-221 (bibliogr.).

platoniciană tratate de Plotin în *Enneade* corespund destul de bine ordinii lecturii dialogurilor lui Platon propuse în școlile platoniciene. Noțiunea de progres spiritual semnifică faptul că discipolii nu pot aborda studiul unei opere decât dacă au ajuns la nivelul intelectual și spiritual care să le permită obținerea vreunui folos. Anumite opere sînt rezervate începătorilor, altele celor avansați. Nu se vor expune deci într-o operă destinată începătorilor problemele complexe rezervate celor avansați¹.

De altfel, fiecare comentariu este considerat un exercițiu spiritual, nu numai întrucît căutarea sensului unui text pretinde de fapt calitățile morale ale modestiei și dragostei de adevăr, ci și pentru că lectura fiecărei opere filosofice trebuie să producă o transformare în auditorul sau cititorul comentariului, cum o dovedesc, de exemplu, rugăciunile finale pe care Simplicius, exeget neoplatonician al lui Aristotel și Epictet, le așază la sfîrșitul unora dintre comentariile sale, anunțînd de fiecare dată binefacerea spirituală ce poate fi obținută din exegeza uneia sau alteia din scrieri, de exemplu, mărirea sufletului, citind tratatul *De Caelo* al lui Aristotel, sau îndreptarea rațiunii, citind *Manualul* lui Epictet.

Pe lîngă exercițiul fundamental – comentariul –, în școlile filosofice de la sfîrșitul Antichității pare să se fi menținut și obiceiul ca maestrul și elevii să dialogheze în cursul predării, obicei existent atît în școala platoniciană, cît și în cea aristotelică. De exemplu, textul lui Epictet, numit de noi *Convorbiri*, nu reprezintă altceva decât notițele luate de elevul său Arrian în timpul discuțiilor ce urmau lecției propriu-zise, adică ulterioare explicării textului. Aulus-Gellius, despre care am vorbit mai sus, ne povestește, de exemplu, că maestrul său, platonicianul Taurus, permitea auditorilor săi, după lecție, să-i pună întrebările pe care le doreau: el însuși l-a întrebat pe Taurus dacă înțeleptul se enervează, iar filosoful i-a răspuns în amănunt². Plotin însuși, o știm de la discipolul său Porfir, își încuraja auditorii să pună

1. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme...*, pp. 160-164; de același autor, *Introducere* (cap. III) la Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Leida, 1995.

2. Aulus-Gellius, *Noaptea atice*, I. 26, 1-11. Pentru Epictet, cf. J. Souilhé, *Introducere* la Epictet, *Entretiens*, vol. I, Paris, 1948, p. XXIX.

întrebări. ceea ce prilejuia multe discuții, adaugă Porfir¹. Or, am văzut în *Convorbirile* lui Epictet și am întrezărit în scrierile lui Platon că răspunsurile maestrului erau destinate de obicei să incite discipolul la a-și schimba viața sau a progresa spiritual.

În general, profesorul de filosofie continuă, ca în secolele precedente, nu numai să anime grupul de discipoli reuiniți în jurul lui, care iau împreună cu el în anumite circumstanțe mese în comun² și trăiesc adesea foarte aproape de maestru, ci și să vegheze asupra fiecăruia dintre ei. Comunitatea de viață este unul din elementele cele mai importante ale formării. Profesorul nu se mulțumește să predea, el joacă rolul unui veritabil îndrumător de conștiințe, îngrijindu-se de problemele spirituale ale elevilor săi.

În acest context, trebuie semnalată renașterea în această epocă a tradiției pitagoreice. Este adevărat că, încă din perioada lui Pitagora, au existat întotdeauna comunități revendicându-se de la el, deosebindu-se de muritorii obișnuiți printr-un anumit mod de viață: adepții nu mâncau carne și practicau o viață ascetică, în perspectiva obținerii unei sorți mai bune în viața viitoare³. Îmbrăcămintea, abstenența lor erau unele din țințele favorite ale autorilor de comedii⁴:

Ei sînt vegetarieni, nu beau decît apă
Același veșnic mantou plin de paraziți
Și teama de apă: în vremea noastră, nimeni
N-ar putea suporta un asemenea regim.

Modul de viață al acestor pitagoreici părea să rezide în a practica *akusmata*, un ansamblu de maxime ce combina interdicții alimentare, tabuuri, sfaturi morale, definiții teoretice și prescripții rituale⁵. Din preajma erei creștine, asistăm la o reînnoire a pitagorismului, analogă celei a altor școli. Se dezvoltă o întreagă literatură pitagoreică: în

1. Porfir, *Viața lui Plotin*, 3, 35.

2. Aulus-Gellius, *Noaptea atice*, XVII, 8 și VII, 13.

3. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, 1972, p. 199.

4. Aristofon în *Le Pythagoriste*, citat în *Les Présocratiques*, ed. de J.-P. Dumont, p. 612.

5. W. Burkert, *Lore and Science*, pp. 150-175.

această perioadă sînt compuse faimoasele *Versuri de aur*¹. În numeroasele *Vieți ale lui Pitagora*, în special în cele ale lui Porfir² și Iamblichos, se descrie viața filosofică idilică dusă în școala maestrului sau modul cum era organizată comunitatea pitagoreică primitivă: alegerea candidaților, noviciatul, constînd într-o tăcere de cîțiva ani, comunitatea bunurilor între membrii grupului, asceza, dar și viața lor contemplativă³. Se recrează deci comunitățile pitagoreice, speculațiile asupra numerelor se dezvoltă, iar platonicienii au tendința de a considera, în virtutea principiului continuității tradiției adevărului, că platonismul este prelungirea pitagorismului.

Plotin și Porfir

Alegerea modului de viață

Tocmai am vorbit despre renașterea pitagorismului. Regăsim acest fenomen în tratatul intitulat *Despre abstenență* scris de Porfir, discipolul lui Plotin, pentru a-l readuce pe Castricius, un alt membru al școlii, la practica vegetariană. Porfir⁴ îi reproșează lui Castricius că nu respectă legile ancestrale ale filosofiei lui Pitagora și Empedocle, al cărei adept a fost: Porfir vrea să desemneze aici doar platonismul, conceput ca filosofia revelată încă de la originile umanității. Dar tocmai această filosofie se prezintă ca un mod de viață ce înglobează toate aspectele existenței. Porfir este perfect conștient de faptul că acest mod de viață se deosebește radical de cel al altor oameni. Nu se adresează, spune el⁵, oamenilor „care practică meserii manuale, nici navigatorilor, nici oratorilor, nici politicienilor”;

-
1. P.C. Van der Horst, *Les Vers d'or pythagoriciens*, ediție cu un comentariu, Leida, 1932; M. Meunier, Pythagore, *Les Vers d'or*, Hierocles, *Commentaire sur les Vers d'or*, Paris, 1979.
 2. Porfir, *Vie de Pythagore*, ed. și trad. de É. des Places, Paris, 1982; Iamblichos, *Pythagoras*, ed. și trad. germ. de M. von Albrecht, Darmstadt, 1985.
 3. Taurus, în Aulus-Gellius, *Noapți atice*, I, 9; cf. A.-J. Festugière, *Étude de philosophie grecque*, Paris, 1971, pp. 437-462: *Sur le De vita pythagorica de Jamblique*.
 4. Porfir, *Despre abstenență*, I, 2, 3 și 3, 3.
 5. *Despre abstenență*, I, 27, 1.

ci aceluia care a reflectat asupra întrebărilor: „Cine sînt? De unde am venit? Încotro trebuie să merg?” și care și-a fixat, pentru alimentație și în celelalte domenii, principii diferite de cele care guvernează celelalte tipuri de viață.

Modul de viață recomandat de Porfir¹, și care este cel al școlii lui Plotin, constă, ca și în cazul școlii lui Aristotel, în „a trăi conform spiritului”, adică potrivit cu partea cea mai înaltă din noi înșine, care este intelectul. Platonismul și aristotelismul fuzionează aici. În același timp, perspectiva unei acțiuni politice a filosofilor, existentă în Academie și, de altfel, în pitagorismul primitiv, dispare sau, cel puțin, trece în planul secund. Viața conformă spiritului nu se reduce la o activitate pur rațională și discursivă:

Theoria, contemplația ce ne conduce spre fericire, nu constă într-o acumulare de raționamente, nici în marele număr de cunoștințe dobîndite, așa cum s-ar crede. Ea nu se construiește pas cu pas. Cantitatea raționamentelor nu o face să progreseze.

Porfir reia o idee aristotelică: nu e suficient să dobîndești cunoștințe, ci trebuie ca ele să „devină natură în noi”, „să crească o dată cu noi”². Nu există contemplație, spune Porfir, decît atunci cînd cunoștințele noastre devin în noi „viață” și „natură”. El regăsește de altfel această concepție în *Timaios*³, care susține că acela ce contemplă trebuie să se asemene cu ceea ce contemplă și să *revină* astfel la starea sa anterioară. Prin această asemănare, spunea Platon, se atinge scopul vieții. Contemplația nu este deci cunoaștere abstractă, ci transformare a sinelui⁴:

Dacă fericirea s-ar obține consemnînd discursuri, ar fi posibil să se atingă acest scop fără grija de a se alege mîncarea sau de a îndeplini anumite acte. Dar, pentru că trebuie să ne schimbăm viața actuală cu o alta, purificîndu-ne, în același timp, prin discursuri și acțiuni, să examinăm ce fel de discursuri și ce fel de acțiuni ne pregătesc pentru această altă viață.

Transformarea sinelui este, de altfel, așa cum o dorea Aristotel⁵, o revenire la adevăratul eu, care nu e altul decît spiritul din noi, divinul din noi⁶:

1. *Ibid.*, I, 29, 1-6.

2. Cf. mai sus, p. 116, n. 3.

3. *Timaios*, 90 a.

4. Porfir, *Despre abstenență*, I, 29, 6.

5. Cf. mai sus, p. 106.

6. *Despre abstenență*, I, 29, 4.

Întoarcerea nu se face către nimic altceva decât către adevăratul eu, asimilarea [cuvînt cu cuvînt: connaturalitatea, *symphysis*] nu ne identifică cu nimic altceva decât cu adevăratul nostru eu. Veritabilul nostru eu este spiritul, iar țelul pe care-l căutăm este trăirea conform spiritului.

Regăsim aici trecerea de la un eu inferior la un eu veritabil și transcendent, întîlnită de-a lungul întregii istorii a filosofiei antice.

Porfir va descrie așadar modul de viață propriu filosofului: să se detașeze de senzație, de imaginație, de pasiuni, să nu dea corpului decât strictul necesar, să părăsească agitația mulțimii, așa cum procedează pitagoreicii și filosofii descriși de Platon¹ în *Theaitetos*. Viața contemplativă implică deci o viață ascetică. Dar și aceasta din urmă are o valoare în sine însăși: ea este, în cele din urmă, bună² pentru sănătate, după cum o dovedește povestirea convertirii discipolului lui Plotin, Rogatianus, membru al Senatului roman, ce renunță la funcțiile sale, la casă și servitori, nu se hrănește decât o dată la două zile și se vindecă astfel de gută³.

Asceza va fi menită să împiedice partea inferioară a sufletului să devieze către sine atenția ce trebuie îndreptată către spirit. Căci „prin totalitatea ființei noastre ne exersăm atenția”⁴. Modul de viață ascetic va avea ca scop disciplinarea atenției, la fel de strictă la Plotin ca și la stoici. Așa cum notează Porfir⁵ în cartea sa *Viața lui Plotin*:

Atenția îndreptată către sine nu slăbea niciodată, în afară de timpul cînd dormea, ceea ce îl împiedica de altfel în postul sever (uneori nu mîncă nici pîine) și în continua îndreptare a gîndului către Spirit.

Ceea ce nu-l împiedică pe Plotin să se ocupe de aproapele său. El este tutorele a numeroși copii pe care membri ai aristocrației romane îi încredințează la moarte, ocupîndu-se de educația și de bunurile lor.

Reiese de aici că viața contemplativă nu suprimă grija pentru celălalt, această grijă putîndu-se concilia cu viața conformă spiritului. Fiind la dispoziția tuturor⁶, „în stare

1. Cf. mai sus, pp. 96-97.

2. Plotin, *Enn.*, II, 9 (33), 14, 11.

3. Porfir, *Viața lui Plotin*, 7, 31.

4. *Despre abstenință*, I, 41, 5.

5. *Viața lui Plotin*, 8, 20.

6. *Viața lui Plotin*, 9, 18 și 8, 19.

de veghe, niciodată nu slăbea preocuparea pentru Intellect”, „era prezent, în același timp, pentru el însuși și pentru ceilalți”. „Pentru el însuși” înseamnă de fapt „pentru eul său adevărat”, adică Intelectul.

În tratatul *Despre abținerea*, Porfir afirma că țelul căutării filosofilor este acela de a trăi conform spiritului, conform intelectului, pe care-l putem scrie și cu literă mică, și cu majusculă, deoarece e vorba, în același timp, de inteligența noastră și de Inteligența divină, aceea la care inteligența noastră participă. Dar în *Viața lui Plotin*, citim că¹:

[...] scopul și obiectivul final erau, pentru Plotin, să fie unit cu Dumnezeu suprem și să se apropie de el.

Dumnezeul suprem este superior Intelectului, pentru că, așa cum afirmă Porfir, se află deasupra Intelectului și a inteligibilului. Am putea chiar să ne gândim că există două moduri de viață contemplativă și două țeluri diferite ale vieții. Însă discursul filosofic plotinian ne va explica această diferență de nivel în lumea divină și ne va face să înțelegem cele două obiective ca fiind cu totul identice. Porfir precizează că Plotin a atins acest „țel” al uniunii cu Dumnezeu suprem de patru ori, în timpul celor șase ani în care Porfir a frecventat școala lui Plotin și că lui însuși i s-a întâmplat o dată în întreaga sa viață, el avînd acum 68 de ani. Vorbește deci de experiențe foarte rare, pe care le putem califica drept „mistice” sau „unificatoare”. Aceste momente privilegiate și excepționale se detașează, într-o anumită manieră, pe fondul unei activități orientate fără întrerupere către Intelect. Iar dacă experiențele sînt rare, faptul nu înseamnă că ele nu își pun amprenta asupra modului de viață plotinian, deoarece acesta ne apare acum ca așteptarea survenirii imprevizibile a momentelor privilegiate ce dau întregul lor sens vieții.

Plotin descrie aceste experiențe în mai multe locuri din scrierile sale. Nu dăm decît un exemplu²:

Atunci cînd sufletul are șansa de a-L întîlni, cînd El vine spre acesta, mai mult, cînd El îi apare prezent, iar sufletul se îndepărtează de orice altă prezență, pregătindu-se el însuși pentru a fi cît mai frumos cu putință, ajungînd astfel la asemă-

1. *Viața lui Plotin*, 23, 7-18.

2. Plotin, *Enn.*, VI, 7 (38), 34, 9-37: vezi notele și comentariile lui P. Hadot la Plotin, *Tratatul 38*, Paris, 1988.

narea cu El (căci această pregătire și disciplinare sînt bine cunoscute de cei ce le practică), văzîndu-l *deodată* cum apare în el (căci nu mai există nimic între ei și nu mai sînt doi, ci amîndoi sînt unul; într-adevăr, nu mai poți să-i separi cît timp El este acolo: imaginea lor este cea a amanților și iubiților de aici de pe pămînt care ar vrea foarte mult să se contopească), atunci sufletul nu mai are conștiința corpului său, nici că se află în acest corp și spune că nu mai este altceva decît El: om sau animal, sau ființă, sau orice (căci a privi aceste lucruri ar însemna să faci într-un fel o diferențiere și, de altfel, sufletul nu are clipe libere pentru a se orienta spre ele și nu le dorește; iar după ce L-a căutat, atunci cînd El este prezent, merge în întîmpinarea Lui și pe El îl privește în loc de sine-însuși și nu are răgazul să vadă cine este, el care privește), cu siguranță, atunci nu L-ar da în schimbul nici unui alt lucru, chiar dacă i s-ar oferi cerul întreg, căci știe că nu există nimic mai prețios și mai bun decît El (căci el nu poate să ajungă mai sus, iar toate celelalte lucruri, chiar dacă se află sus, sînt pentru el o coborîre), astfel încît, în acel moment, îi este dat să judece și să recunoască faptul că „pe El” îl dorește și să afirme că nu e nimic preferabil Lui (căci acolo nici o înșelătorie nu mai este posibilă: unde ai putea să găsești cu absolută siguranță adevărul? Deci el [sufletul, n.t.] își spune „El este!”, doar mai tîrziu o va rosti, acum o mărturisește doar liniștea sa, și, plin de bucurie, el nu se înșală, tocmai fiindcă e cuprins de fericire și nu o mărturisește din cauza unei plăceri care îi copleșește corpul, deoarece a devenit ceea ce a fost altădată cînd fusese fericit) [...]. Dacă s-ar întîmpla ca toate lucrurile din jurul lui să fie distruse, ar fi pe de-a-ntregul ceea ce vrea el, numai să fie cu El: atît de mare e fericirea la care a ajuns.

Există aici o tonalitate și o atmosferă relativ noi în istoria filosofiei antice. Acum, discursul filosofic nu mai servește decît la a arăta fără să spună ceea ce îl depășește, cu alte cuvinte, o experiență în care orice discurs se spulberă, în care, de asemenea, nu există conștiința sinelui individual, ci doar un sentiment de bucurie și de prezență. Totuși această experiență se înscrie într-o tradiție inaugurată de *Banchetul* lui Platon¹, ce vorbește de o viziune *bruscă*, neașteptată, a „unei frumuseți de o natură minunată”, ce nu e altceva decît Frumosul în sine, viziune pe care Platon o aseamănă cu cea apărută în fața ochilor inițiaților în misterele din Eleusis. De altfel, dacă experiența „mistică” este numită „mistică”, este numai din cauza „misterelor”,

1. *Banchetul*. 210 e 4.

adică a viziunilor „secrete” din Eleusis, ce se prezentau, și ele, ca niște apariții bruște, neașteptate. O astfel de viziune, spune Platon, este momentul când viața merită efortul de a fi trăită, iar dacă dragostea pentru frumusețea umană poate să ne scoată din noi înșine, care ar fi oare puterea iubirii provocate de o asemenea frumusețe¹? Regăsim urme ale acestei tradiții la Philon din Alexandria², de exemplu în acest text unde este puternic subliniat caracterul pasager al experienței:

În timp ce intelectul omului e stăpînit de iubirea divină, când își încordează toate puterile pentru a ajunge pînă la cel mai tainic sanctuar, când se avîntă cu tot elanul și zelul, atras fiind de Dumnezeu, el uită tot, se uită pe sine, nu-și amintește decît de Dumnezeu și este suspendat de el [...] Dar atunci cînd entuziasmul slăbește iar dorința își diminuează fervoarea, redevine om, îndepărtîndu-se de cele divine și întîlnind lucrurile omenești aflate la pîndă în vestibulul templului.

Nu trebuie să uităm de altfel că o asemenea tendință nu e străină aristotelismului, în măsura în care tocmai în contemplație, ce avea drept țel suprem Gîndirea Gîndirii, rezidă fericirea omului. Dacă nu vorbim aici despre marele comentator al lui Aristotel, de Alexandru din Aphrodisia, este pentru că nu știm decît foarte puține despre viața și învățătura sa, nefiind altceva de spus³, în legătură cu această chestiune, decît despre un aristotelism mistic, referitor la reprezentarea ce și-o face Alexandru despre unirea intelectului nostru cu Intelectul divin.

Cu experiența mistică, sîntem acum în prezența unui alt aspect al vieții filosofice, care nu e nici decizie sau opțiune pentru un mod de viață, ci, dincolo de orice discurs, este experiența indicibilă ce copleșește individul și îi tulbură întreaga conștiință de sine, printr-un sentiment de prezență inexprimabilă.

Nivelurile eului și limitele discursului filosofic

Putem extrage din cele cincizeci și patru de tratate ale lui Plotin o teorie ce explică geneza realității plecînd de la

1. *Banchetul*, 211 d-e.

2. Philon, *Despre vise*, II, 232.

3. Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoplatonist and Neoplatonic Tradition*, Haga, 1963, pp. 35 și urm.

o unitate primordială, Unul sau Binele, prin apariția unor niveluri de realitate din ce în ce mai inferioare și atinse de multiplicitate: Intelectul, apoi sufletul, apoi lucrurile sensibile. În fond, ca și Aristotel sau Platon, Plotin nu a scris pentru a expune un sistem, ci pentru a rezolva unele probleme particulare puse de auditori în legătură cu învățătura lui¹. Ceea ce nu înseamnă că Plotin nu are o viziune cuprinzătoare a realității, ci doar că lucrările sale sînt scrieri de circumstanță. O anumită parte din aceste lucrări au ca scop încurajarea ascultătorului sau a cititorului, invitîndu-l să ia o anumită atitudine, să adopte un anumit mod de viață. Căci discursul filosofic al lui Plotin, la toate nivelurile realității, nu face decît să conducă spre o asceză și o experiență interioară ce sînt adevărata cunoaștere, prin care filosoful se înalță spre realitatea supremă, atingînd progresiv niveluri din ce în ce mai înalte și din ce în ce mai interioare ale conștiinței de sine. Plotin reia vechea maximă² „Numai asemănătorul cunoaște asemănătorul”. Pentru el, aceasta înseamnă că numai devenind spiritual asemănători realității pe care vrem să o cunoaștem, o putem percepe. Filosofia lui Plotin dezvăluie de altfel și spiritul platonismului, al indisolubilei unități între cunoaștere și virtute: nu există cunoaștere decît în și prin progresul în direcția Binelui.

Prima etapă a ascensiunii este conștientizarea de către sufletul rațional a faptului că nu se confundă cu sufletul irațional, care, însărcinat cu însuflețirea trupului, este tulburat de plăcerile și durerile rezultate din viața corporală. Discursul filosofic poate expune argumente în favoarea distincției între sufletul rațional și cel irațional, dar ceea ce contează nu e concluzia că există un suflet rațional, ci faptul de a trăi el însuși ca un suflet rațional. Discursul filosofic se poate strădui să gîndească sufletul³ „considerîndu-l în stare pură, întrucît orice se adaugă unui lucru este un obstacol în cunoașterea acestuia”. Doar asceza, singura, permite eului să se cunoască cu adevărat ca suflet, separat de ceea ce nu este el, adică să devină în mod concret și conștient

1. Porfir, *Viața lui Plotin*, 4, 11 și 5,5.

2. Empedocle, B 109: Democrit, B 164, *Les Présocratiques*, Dumont, pp. 417 și 887.

3. *Enneadele* (prescurtat în: *Enn.*), IV, 7 (2), 10, 27 și urm.

ceea ce era fără să o știe¹: „Surprinde-te și examinează-te”. „Exclue ce e de prisos [...] nu înceta să-ți sculptezi propria statuie.” Trebuie, pentru aceasta, să ne despărțim noi înșine de ceea ce s-a adăugat sufletului rațional și să ne vedem așa cum am devenit.

Dar nici discursul filosofic, nici itinerariul interior nu se pot opri la sufletul rațional. Discursul filosofic este constrâns să admită, cum a făcut-o Aristotel, că sufletul nu poate raționa și gândi dacă nu s-ar afla anterior lui o Gîndire substanțială ce întemeiază posibilitatea de a raționa și de a cunoaște. Sufletul recunoaște în el urmele acestei gândiri, a Intellectului transcendent, sub forma unor principii ce-i permit să raționeze². Viața conformă Spiritului, la Plotin, ca și la Aristotel, se situează pe niveluri ierarhizate. Ea începe la nivelul sufletului rațional, luminat de Intelect, și constă în producerea raționamentelor filosofice și practica virtutilor, îndrumată de rațiune. Dar dacă reflecția filosofică conduce sufletul spre Intelect, vor exista, chiar și aici, două căi de acces către această realitate: pe de o parte, discursul filosofic, pe de altă parte, experiența interioară. Vor exista deci, după cum spune Plotin, două forme ale cunoașterii de sine: pe de o parte, o cunoaștere de sine ca suflet rațional, dependent de Intelect, dar continuînd să rămînă în planul rațiunii și, pe de altă parte, o cunoaștere de sine, în care sinele însuși devine Intelect. Plotin o descrie astfel:

Așadar a te cunoaște pe tine însuși înseamnă a te cunoaște nu numai ca om, ci ca devenind cu totul altul, smuls tu însuși spre înălțimi, ducînd cu tine doar cea mai bună parte a sufletului³.

Eul descoperă în acel moment că ceea ce este mai elevat în suflet este Intelect și Spirit, și că trăiește constant, într-o manieră inconștientă, viața Intellectului. Și, cu siguranță, așa cum o afirmase Aristotel⁴, și cum a spus-o din nou Porfir, scopul vieții este „trăirea conform Spiritului”, „trăirea conform Intellectului”. Trebuie să conștientizăm această activitate inconștientă, trebuie să ne îndreptăm atenția către transcendența ce se deschide eului⁵:

1. *Enn.*, IV, 7 (2), 10, 30 și I, 6 (1), 9, 7.

2. *Enn.*, V, 3 (49), 4, 14 și urm.

3. *Enn.*, V, 3 (49), 4, 10.

4. Cf. mai sus, pp. 105-107.

5. *Enn.*, V, 1 (10), 12, 14.

Este ca și cu un om în așteptarea unei voci pe care dorește să o asculte; ar îndepărta orice alt sunet și ar ciuli urechea la sunetul dorit, spre a ști dacă se apropie; la fel, și noi trebuie să lăsăm deoparte zgomotele ce vin din lumea sensibilă, dacă nu din necesitate, pentru a păstra puterea de conștientizare a sufletului pur și pregătit să audă sunetele ce vin din înălțimi.

Ajungem aici la un prim nivel al experienței mistice, deoarece are loc o depășire a activității proprii sufletului rațional, un „a deveni altul”, o „smulgere” spre înălțimi. Eul, după ce s-a identificat cu sufletul rațional, se identifică acum cu Intellectul, devine Intelect. Dar cum să ne reprezentăm ceea ce vrea să însemne „a deveni Intelect”? Plotin concepe Intellectul pornind de la modelul Gîndirii aristotelice, și anume ca o cunoaștere de sine perfectă, adecvată și transparentă. În același timp, el consideră că Intellectul cuprinde în el însuși toate Formele, toate Ideile și că, din moment ce Intellectul este totalitatea Formelor ce se gîndesc pe ele însele, fiecare Formă este, în felul său, în calitate de Idee a Omului sau de Idee a Calului, totalitatea Formelor: în Intelect totul este interior totului. „A deveni intelect” înseamnă deci a gîndi nu doar ca individ, ci drept gîndire a totalității; nu numai expunînd în detaliu această totalitate, ci dimpotrivă, resimțindu-i concentrarea, interioritatea, acordul profund¹. „Trebuie să vedem Spiritul ca pe propriul nostru eu”, spune Plotin². „A deveni Intelect” înseamnă, în definitiv, a ajunge la o stare a eului în care el atinge interioritatea, reculegerea asupra lui însuși, transparența față de sine însuși ce caracterizează Intellectul, simbolizate prin ideea unei lumini ce s-ar vedea ea însăși prin sine însăși³. „A deveni Intelect” semnifică atingerea unei stări de perfectă transparență în relația cu sine, eliminînd tocmai aspectul individual al eului, înlănțuit de un suflet și un corp, pentru a nu lăsa să dăinuie decît interioritatea pură a gîndirii la ea însăși⁴:

Ai devenit tu însuși Intelect cînd, eliminînd din tine celelalte lucruri, privești Intellectul prin acel Intelct, te privești pe tine însuși prin tine însuși.

1. Cf. P. Hadot, *Introducerea la Plotin, Traité* 38, Paris, 1988, pp. 31-43.

2. *Enn.*, V, 8 (31), 10, 40.

3. *Enn.*, V, 3 (49), 8, 22, Cf. É. Brehier, *La Philosophie de Plotin*, Paris, 1982, p. 98.

4. *Enn.*, V, 3 (49), 4, 29.

A deveni un anumit individ înseamnă a te separa de Întreg, adăugînd o diferență care, spune Plotin¹, reprezintă o negație. Îndepărtînd toate diferențele individuale și, deci, propria individualitate, redevenim Întregul. A deveni Intellect înseamnă a ne privi noi înșine și toate lucrurile în perspectiva totalizantă a Spiritului divin.

Ajuns în acest punct, eul nu se află totuși la capătul ascensiunii sale. Conform imaginii plotiniene, Intelectul în care ne-am adîncit este ca un val² care, crescînd, ne înalță spre o nouă viziune.

Și aici, discursul filosofic poate demonstra că dincolo de totalitatea Întregului (*l'Uni-totalité*) reprezentată de Intellect și care nu este decît o unitate derivată, trebuie să admitem cu necesitate o unitate absolută și primordială³. Discursul filosofic ajunge însă la limita sa, căci nu poate exprima ceea ce este Unitatea absolută, deoarece a vorbi înseamnă a adăuga complemente sau atribute subiecților prin intermediul verbelor; or, Unul nu poate avea complemente sau însușiri, fiind în mod absolut unul. Despre el nu putem spune decît ceea ce nu este. Iar dacă ni se pare că-i atribuim predicate pozitive, spunînd, de exemplu: „Unul este cauza a tot”, nu spunem ceea ce este el în sine, ci ceea ce sîntem noi înșine în raport cu el, cu alte cuvinte, că sîntem efectele lui. Altfel spus, crezînd că vorbim despre el, nu vorbim decît despre noi⁴. Relativul care sîntem este întotdeauna raportat la el însuși și nu poate atinge absolutul.

Singurul nostru acces la realitatea transcendentă este experiența non-discursivă, experiența unificatoare. Experiența Intelectului corespunde unei stări a eului în care acesta ajunge la interioritatea și transparența perfectă cu sine însuși. Experiența Unului corespunde unei stări noi a eului în care s-ar putea spune că se pierde și se regăsește. Se pierde deoarece i se pare că nu mai este el însuși⁵, că nu-și mai aparține, ci este în posesia altcuiva. Dar, în același timp, starea de anihilare a identității personale este

1. *Enn.*, VI, 5 (23), 12, 20.

2. *Enn.*, VI, 7 (38), 36, 19.

3. *Enn.*, VI, 9 (9), 1-4, vezi traducerea lui P. Hadot, Plotin, *Traité 9*, Paris, 1994.

4. *Enn.*, VI, 9 (9), 3, 37-54.

5. *Enn.*, VI, 9 (9), 10, 15 și 11, 11.

percepută¹ ca „deschidere de sine”, ca o „intensificare de sine”. „Suprimînd toate lucrurile”², nu mai găsim la acest nivel Totalitatea, ci Prezența, care este esența tuturor lucrurilor și a sinelui, anterioară oricăror determinări și individualități.

De fapt, această experiență este inexprimabilă și, descriînd-o, Plotin nu poate să spună nimic despre Unul, nu descrie decît starea subiectivă a celui ce o experimentează. Totuși, o asemenea experiență este cea care conduce cu adevărat spre Unul. Plotin deosebește foarte clar între învățămîntul discursiv și experiența non-discursivă. Teologia, care nu poate fi decît discursivă, ne procură o învățătură, niște cunoștințe despre Bine și Unul, însă ceea ce ne călăuzește către Unul este virtutea, purificarea sufletului, efortul de a trăi viața Spiritului. Învățătura e ca un indicator ce ne arată în ce direcție trebuie să mergem, dar pentru a ajunge la Unul, trebuie efectiv să parcurgem un drum pe care pășim singuri către Unicul³.

Discursul filosofic poate reapărea totuși pentru a explica posibilitatea acestei experiențe a Unului. Dacă Eul poate atinge Unul, reușește tocmai pentru că trăiește viața Spiritului. Căci există în Spirit, în Intellect, două niveluri: pe de o parte, nivelul Intellectului gînditor, corespunzător stării Intellectului complet constituit, gîndindu-se pe sine însuși ca totalitate a Formelor, și, pe de altă parte, nivelul Intellectului în devenire, care nu este încă Intellect, care nu gîndește încă, dar este emanat de Unul ca o iradiere și se găsește astfel în contact nemijlocit cu el. Ca urmare a atingerii cu Unul, ne spune Plotin, Spiritul e „cuprins de dragoste”, e „îmbătat cu nectar”, „se deschide în bucurie”⁴. A deveni Intellect gînditor era deja pentru eu o experiență mistică. Dar a deveni Intellect iubitor înseamnă a se înălța la o experiență mistică superioară, cu alte cuvinte, a se situa în punctul de origine unde toate lucrurile provin din Bine și acesta nu e altceva decît Intellectul în devenire. Ne putem imagina un punct situat pe o rază ce-ar ajunge să coincidă cu punctul de unde raza emană din centru:

1. *Enn.*, VI, 9 (9), 11, 12.

2. *Enn.*, V, 3 (49), 17, 37.

3. *Enn.*, VI, 7 (38), 36, 6-10; VI, 9 (9), 4, 11-16.

4. *Enn.*, VI, 7 (38), 35, 19-33, vezi comentariul lui P. Hadot, Plotin, *Traité* 38, pp. 37-43 și 343-345.

punctul de naștere a razei este infinit de aproape de centru, și totuși infinit separat, fiindcă nu este centrul. ci doar un punct de emanație¹. Astfel este raportul relativului cu absolutul.

Raporturile existente la Plotin între discursul filosofic și opțiunea existențială sînt foarte bine rezumate în următoarea frază a lui Plotin, îndreptată împotriva gnosticilor²:

Cînd spunem „Dumnezeu” fără a practica într-adevăr virtutea, „Dumnezeu” nu este decît un cuvînt.

Doar experiența morală sau mistică poate da conținutul discursului filosofic.

Neoplatonismul postplotinian și teurgia

Discursul filosofic și voința de armonizare între tradiții

Neoplatonismul ulterior lui Plotin, reprezentat mai ales de Iamblichos, Syrianus, Proclus și Damascius, ar putea părea, în primul moment, o dezvoltare a sistemului ierarhizat al lui Plotin. De fapt, se caracterizează, am aflat-o deja, printr-un imens efort de sinteză a celor mai disparate elemente ale tradiției filosofice și religioase din toată antichitatea. Conform unei îndelungate tradiții, platonismul se identifică cu pitagorismul; pe de altă parte, aristotelismul este acum reconciliat cu platonismul, dar în măsura în care scrierile lui Aristotel, de altfel interpretate într-un sens platonician, reprezintă o primă etapă în ciclul general al învățămîntului platonician, ce constă în explicarea unui anumit număr de tratate ale lui Aristotel³, apoi a dialogurilor lui Platon⁴, în funcție de etapele progresului spiritual.

Dar armonizarea nu se oprește aici. Se căuta de asemenea să se pună de acord tradiția filosofică și acele tradiții

1. Cf. P. Hadot, Plotin, *Traité* 9, pp. 37-44.

2. *Enn.*, II, 9 (34), 15, 39-40.

3. Despre armonizarea între Platon și Aristotel, cf. I. Hadot, *Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien*, în „Revue de théologie et de philosophie”, vol. 124, 1992, pp. 407-425; despre reprezentarea pe care și-o făceau comentatorii neoplatonicieni ai operei lui Aristotel, cf. I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, fasc. I, Leida, 1990, pp. 63-107.

4. Cf. A.-J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, pp. 535-550, *L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e-VI^e siècles*.

revelate de zei care sînt scrierile orfice și *Oracolele caldeene*. Astfel, trebuia sistematizat orice dat revelat, orfismul, pitagorismul, caldeismul și tradiția filosofică, pitagorică și platoniciană.

Ajungem astfel la ceea ce ne poate apărea drept jonglerii neverosimile. Neoplatonicienii sînt capabili să găsească diferitele clase de zei din *Oracolele caldeene* în fiecare din articulațiile argumentației dialectice referitoare la faimoasele ipoteze asupra Unului, dezvoltate în dialogul *Parmenide* al lui Platon. Pe de altă parte, ierarhii de noțiuni scoase artificial din dialogurile lui Platon ajung să corespundă astfel termen cu termen ierarhiilor entităților orfice și caldeene. În discursul filosofic neoplatonician pătrund astfel revelațiile caldeene și orfice. Însă n-ar trebui să ne imaginăm, doar pentru atît, că discursul filosofic neoplatonician nu e decît o adunătură confuză. În fond, întreaga scolastică este un efort rațional de interpretare și sistematizare. Ea obligă spiritul la o gimnastică intelectuală formatoare, ce dezvoltă capacitatea de a analiza conceptele și rigoarea logică: nu putem decît să admirăm tentativa lui Proclus, ce a încercat să expună *more geometrico* etapele prin care trec ființele, în scrierea sa *Elemente de teologie*. Comentariile lui Proclus asupra lui Platon sînt remarcabile momente de exegeză. Și, pentru a lua un alt exemplu, reflecțiile lui Damascius privind aporiile implicate în noțiunea de „Principiu al întregului” ating o mare profunzime. Nu e deloc uimitor că „sistemul” lui Proclus a avut o influență capitală în întreaga istorie a gândirii occidentale, mai ales în Renaștere și în perioada romantismului german.

Activitatea neoplatonicienilor ce i-au urmat lui Plotin a fost consacrată îndeosebi interpretării textelor lui Aristotel și Platon. Un anumit număr din comentariile lor asupra lui Aristotel vor fi traduse în latină și vor juca un rol considerabil în interpretarea propusă pentru acest filosof în Evul Mediu.

Modul de viață

Pentru neoplatonicienii care au urmat, ca și pentru Plotin, discursul filosofic este strîns legat de practici concrete și de un mod de viață. Însă pentru Plotin, trăirea conform spiritului constă într-o viață filosofică, adică în asceză și în experiența morală și mistică. Cu totul altfel este pentru

neoplatonicienii ce i-au urmat. Ei păstrează, fără îndoială, practica filosofică a ascezei și virtuții¹, dar au considerat la fel de importantă, sau chiar mai importantă, cum ar fi cazul lui Iamblichos, ceea ce numesc ei practica „teurgică”. Cuvîntul „teurgie” nu apare decît în secolul II d.Hr.; se pare că a fost creat de autorul sau autorii *Oracolelor caldeene*, pentru a desemna riturile apte să purifice spiritul și „vehiculul imediat”, corpul astral, cu scopul de a-i permite să contemple zeii². Aceste rituri includ abluțiuni, sacrificii, invocații, ce utilizează adesea cuvinte de neînțeles. Ceea ce diferențiază teurgia de magie este că nu caută să-i constrîngă pe zei, ci, dimpotrivă, se supune voinței lor îndeplinind riturile despre care se consideră că ei înșiși le-au fixat. Nu filosofia teoretică, spune Iamblichos³, ci ritualurile pe care nu le înțelegem sînt singurele în stare să împlinească unirea noastră cu zeii. Nu printr-o exercitare a gîndirii le putem îndeplini, căci astfel eficacitatea lor ar depinde de noi. Zeii au inițiativă și aleg *semnele* materiale, „sacramentele”, am putea spune, ce atrag zeii și permit contactul cu divinul și viziunea formelor divine. Sîntem aici în prezența unui tip de doctrină a grației salvatoare. În această concepție, ideea unei uniri mistice nu dispare, însă ea este înțeleasă din perspectiva generală a teurgiei. Ca și ceilalți zei, și Zeul suprem se face cunoscut sufletului în experiența mistică⁴ prin intermediul a ceea ce Proclus numește „unu al sufletului”, adică al părții supreme și transcendente a sufletului; acest „unu al sufletului” ar corespunde deci, într-o anumită măsură *semmului* care, în practica teurgică obișnuită, atrage zeii în suflet.

-
1. Cf., de exemplu, R. Masullo, *Il Tema degli „Esercizi Spirituali” nella Vita Isidori di Damascio*. în *Talariskos Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Neapole, 1987, pp. 225-242.
 2. Cf. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, ed. a 2-a, Paris, 1978 (este în pregătire o a treia ediție); H.-D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 1990, pp. 33-94; P. Hadot, *Théologie, exégese...*, ed. cit., pp. 26-29.
 3. Iamblichos, *Misterele Egiptului*, Paris, 1966, ediție É. des Places, II, 11. p. 96.
 4. Cf. A. Sheppard, *Proclus' Attitude to Theurgy*, în „Classical Quarterly”, vol. 32, 1982, pp. 212-224; H.-D. Saffrey, *From Iamblichus to Proclus and Damascius*, în „Classical Mediterranean Spirituality”, editată de A.H. Armstrong, New York, 1986, pp. 250-265.

Influența teurgiei asupra platonismului este pentru noi foarte enigmatică. Este dificil de înțeles de ce neoplatonismul de la sfârșitul antichității a introdus practicile teurgice în demersul filosofic. Așa cum a subliniat foarte bine H.-D. Saffrey¹, această atitudine se poate explica prin imaginea pe care neoplatonicienii ce au urmat și-o fac despre locul omului în raport cu divinul. Dacă Plotin considera că sufletul omenesc se află întotdeauna în contact inconștient cu Intelectul și lumea spirituală, neoplatonicienii ce i-au urmat au considerat că sufletul, pentru că a căzut în corp, trebuie să treacă prin rituri materiale și sensibile pentru a se putea ridica spre divin. Într-un cuvânt, avem în acest caz un demers, analog celui creștin, conform căruia omul, corupt prin păcatul original, are nevoie de mijlocirea Logosului și de semne sensibile, de sacrameente, spre a putea intra în contact cu Dumnezeu. Pentru ambele mișcări spirituale ce domină sfârșitul antichității și se opun una celeilalte, este vorba de neoplatonism și creștinism, omul nu se poate salva prin propriile-i forțe, ci are nevoie de o inițiativă divină.

1. H.-D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, ed. cit., pp. 54-56.

IX

Filosofie și discurs filosofic

Filosofia și ambiguitatea discursului filosofic

Stoicii deosebeau filosofia, adică practica trăită a virtuților care erau pentru ei logica, fizica și etica¹, de „discursul conform filosofiei”, adică de învățare a filosofiei, ea însăși divizată în teoriile fizicii, logicii și eticii. Această distincție, cu un sens precis în sistemul stoic, poate fi utilizată într-o manieră mai generală pentru a descrie fenomenul „filosofiei” în antichitate. Am recunoscut, în cursul cercetării noastre, pe de o parte, existența unei vieți filosofice, mai exact a unui mod de viață pe care-l putem caracteriza drept filosofic, opus radical modului de viață al ne-filosofilor, pe de altă parte, existența unui discurs filosofic ce justifică, motivează și influențează această opțiune de viață.

Astfel, filosofia și discursul filosofic se prezintă, în același timp, drept incomensurabile și de neseplat.

Mai întâi incomensurabile, deoarece, pentru antici, ești filosof nu în raport cu originalitatea și bogăția discursului filosofic pe care-l inventezi sau dezvolți, ci în funcție de felul cum trăiești. Este vorba, înainte de toate, de a deveni mai bun. Iar discursul filosofic nu este filosofic decât dacă se transformă în mod de viață. Acest lucru este adevărat pentru tradițiile platoniciană și aristotelică, pentru care viața filosofică culminează cu trăirea conform spiritului. Dar este la fel de adevărat și pentru cinici, ce reduc la minim discursul filosofic, uneori la câteva gesturi; cinicii nu sînt considerați mai puțin filosofi și uneori sînt chiar modele de filosofie. Putem lua un alt exemplu: omul de stat roman Caton din Utica², oponent al dictaturii lui Cezar,

-
1. Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, ed. cit., III, 72; Diogenes Laertios (prescurtat: D. L.), VII, 39 și 41, cf. mai sus, pp. 210-216.
 2. Seneca, *Despre constanța înțeleptului*, 7, 1; *Despre providență*, II, 9.

ce și-a sfârșit viața printr-o sinucidere faimoasă, apoi a fost admirat de posteritate ca un filosof și chiar ca unul dintre rarii înțelepți stoici care au existat: pentru că practica în activitatea sa politică, cu o rigoare exemplară, virtuțile stoice. Același lucru se poate afirma și despre alți oameni de stat romani, precum Rutilius Rufus și Quîntus Mucius Scaevola Pontifex, ce practica cu strictețe stoicismul, arătînd un dezinteres exemplar în administrarea provinciilor sau fiind singurii capabili să ia în serios dispozițiile legilor date împotriva luxului, apărîndu-se în fața tribunalelor fără să facă apel la resurse retorice, însă într-un stil stoic¹. Putem să-l evocăm de exemplu pe împăratul Marcus Aurelius, numit oficial, încă din viață, „filosoful”, chiar dacă se ignora totuși că scrisese *Cugetările* și că nu putea să apară astfel drept un teoretician². Tot filosof, cu toate că nu a predat, este senatorul Rogatianus³, discipol al lui Plotin, amintit mai sus. Chiar în ziua cînd trebuia să înceapă a-și exercita funcțiile de pretor, Rogatianus a renunțat la sarcinile sale politice și la averi.

Viața filosofică și discursul filosofic sînt incomensurabile mai ales că sînt de ordin întru totul eterogen. Ceea ce constituie esențialul vieții filosofice, alegerea existențială a unui anumit mod de viață, experiența anumitor stări, a unor dispoziții interioare, scapă în întregime exprimării în discursul filosofic. Faptul a apărut evident în experiența platoniciană a iubirii, poate chiar în intuiția aristotelică a substanțelor simple și, mai ales, în experiența unificatoare, pe deplin inexprimabilă în specificitatea sa pentru cel ce vorbește despre ea, deoarece cînd experiența este încheiată, nu se mai situează la același nivel psihic ca atunci cînd o trăia. La fel de adevărat este și pentru experiența vieții epicureice, stoice sau cinice. Experiența trăită a plăcerii pure sau a deplinei coerențe cu sine însuși și cu Natura este de un cu totul alt ordin decît discursul ce o prescrie sau o descrie din exterior. Aceste experiențe nu sînt de ordinul discursului și al propozițiilor.

Incomensurabile deci, dar și inseparabile. Nici un discurs nu merită să fie numit filosofic dacă este separat de viața filosofică, nici o viață nu este filosofică dacă nu e strîns

1. Cf. I. Hadot, *Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Graques*, în „Revue des études latines”, vol. 48, 1970, pp. 174-178.
2. Cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, Paris, 1992, pp. 16 și 31.
3. Porfir, *Viața lui Plotin*, 7, 32.

legată de discursul filosofic. De altfel, tocmai aici se află pericolul inerent vieții filosofice: ambiguitatea discursului filosofic.

Într-adevăr, toate școlile au denunțat pericolul ce-l amenință pe filosof, când își imaginează că discursul poate să-i fie suficient, fără a fi în acord cu viața filosofică. Ele i-au atacat în mod constant, pentru a relua termenii platonicianului Polemon¹, pe cei ce se voiau admirați pentru abilitatea lor în argumentarea silogistică, dar care se contraziceau prin conduita vieții lor sau, cum spune o cugetare epicureică², pe cei ce prezintă discursuri goale, pe cei care, așa cum o confirmă stoicul Epictet³, perorează despre arta de a trăi omenește, făcînd, după expresia lui Seneca, din iubirea de înțelepciune (*philosophia*) o dragoste pentru cuvînt (*philologia*)⁴. În mod tradițional, cei ce desfășoară un discurs aparent filosofic, fără a încerca să-și raporteze viața la discursul lor și fără ca acesta să izvorască din experiența și din viața lor, sînt numiți de filosofi „sofiști”, încă de la Platon și Aristotel⁵ și pînă la Plutarh, care afirmă că, o dată ce sofiștii și-au părăsit catedrele și au lăsat deoparte cărțile și manualele, nu sînt mai buni decît ceilalți oameni, „în actele reale ale vieții”⁶.

Dimpotrivă, viața filosofică nu se poate lipsi de discursul filosofic, dar cu condiția să-l inspire și să-l anime. El este parte integrantă a acestei vieți. Putem considera raportul între viața filosofică și discursul filosofic în trei maniere diferite, de altfel strîns legate între ele. Mai întîi, discursul justifică alegerea modului de viață și îi dezvoltă toate implicațiile: ca într-o cauzalitate reciprocă, am putea spune că opțiunea de viață determină discursul, iar discursul determină alegerea modului de viață, justificînd-o teoretic. În al doilea rînd, pentru a putea trăi filosofic, trebuie să exercităm o acțiune asupra noastră înșine și asupra altora, iar discursul filosofic, dacă este cu adevărat expresia unei opțiuni existențiale, va fi, din acest punct de vedere, un

1. D. L., IV, 18.

2. În Porfir, *Scrisoare către Marcella*, § 31.

3. Epictet, *Convorbiri*, III, 21, 4-6.

4. Seneca, *Scrisori către Luciliu*, 128, 23. Cf. J. Pépin, *Philologos/Philosophos*, în Porfir, *Viața lui Plotin*, vol. II, pp. 477-501 (citată p. 253, n. 2).

5. Cf. mai sus, pp. 41-42.

6. Plutarh, *Cum să ascultăm*, 43 f.

mijloc indispensabil. În sfârșit, discursul filosofic este una din formele practicării modului filosofic de viață, sub forma dialogului cu aproapele sau cu sine.

În primul rînd, discursul filosofic justifică teoretic opțiunea de viață. Am constatat-o de la un capăt la celălalt al istoriei filosofiei antice: pentru a-și întemeia raționalitatea opțiunilor de viață, filosofil trebuie să recurgă la un discurs ce vizează el însuși, atît cît se poate, o raționalitate riguroasă. Fie că e vorba, la Platon, de alegerea Binelui, la epicureici, de alegerea plăcerii pure, la stoici, de alegerea intenției morale sau, la Aristotel și Plotin, de alegerea unei vieți conforme Intelectului, va trebui de fiecare dată să se deosebească precis supozițiile, implicațiile, consecințele unei asemenea atitudini, de exemplu, cum am văzut la stoicism sau epicureism, căutarea locului omului în lume, în perspectiva opțiunii existențiale, și astfel elaborarea unei „fizici” (încununată sau nu de o teologie), definirea raporturilor omului cu semenii săi și elaborarea drept consecință a unei „etici”, definirea, în sfârșit, a regulilor raționamentului utilizate în fizică și etică, și elaborarea astfel a unei „logici” și a unei teorii a cunoașterii. Ar trebui deci să se utilizeze un limbaj tehnic, să se vorbească despre atomi sau lucruri necorporale, sau despre Idei, Ființă sau Unu, sau despre regulile logice ale dezbaterii. Chiar și în cazul opțiunii cinice de viață, unde discursul filosofic este foarte redus, putem distinge, în planul secund, o reflecție asupra raporturilor între „convenție” și „natură”. Un efort de conceptualizare și sistematizare mai mare sau mai mic se recunoaște de la un capăt la altul al filosofiei antice.

În al doilea rînd, discursul este un mijloc privilegiat grație căruia filosoful poate acționa asupra lui însuși și asupra altora, căci, dacă este expresia unei opțiuni existențiale a celui ce-l rostește, are întotdeauna, direct sau indirect, o funcție formatoare, educativă, psihologică și terapeutică. Are totdeauna ca scop producerea unui efect, crearea în suflet a unui *habitus*, provocarea unei transformări a eului. Tocmai la acest rol creator face aluzie Plutarh, cînd scrie¹:

Discursul filosofic nu sculptează statui nemișcate, ci vrea să transforme tot ce atinge în ceva activ, eficient și viu, inspiră elanuri, judecăți generatoare de fapte utile, alegeri avînd în vedere binele [...].

1. Plutarh, *Filosoful trebuie să discute mai ales cu cei mari*, 776 c-d.

În această perspectivă, îl putem defini ca un exercițiu spiritual, adică o practică menită să determine o schimbare radicală a ființei.

Diferitele tipuri de discurs filosofic se vor strădui, în diverse moduri, să realizeze această transformare a eului. Astfel, discursul pur „teoretic” și dogmatic, redus, s-ar putea spune, la el însuși, poate acționa, într-un fel, doar prin forța evidenței. De exemplu, prin forma lor sistematică, riguroasă, prin aspectele seducătoare ale formei de viață propuse pentru figura înțeleptului, pe care o schițează, teoriile epicureice și stoice ne constrâng oarecum să facem alegerea modului de viață pe care îl implică.

Însă ele își mai pot amplifica puterea persuasivă concentrându-se în rezumate foarte concise, mai mult încă, în scurte maxime elocvente, asemănătoare remediului cva-druplu al epicureicilor. De aceea, stoicii și epicureii își îndeamnă discipolii să-și reamintească zi și noapte, nu doar mental, ci și în scris, aceste dogme fundamentale. Exercițiul din *Cugetările* lui Marcus Aurelius trebuie înțeles tocmai în această perspectivă. În lucrarea amintită, împăratul filosof formulează pentru sine și dogmele stoicismului. Nu este vorba de un simplu rezumat sau un îndreptar menit să-l recitești; nici de formule matematice, date o dată pentru totdeauna și destinate aplicării în chip mecanic. Căci nu de rezolvarea problemelor teoretice și abstracte este vorba, ci de resituarea în acea stare sufletească aptă să te oblighe să trăiești ca un stoic. Nu este suficientă deci recitirea „cuvintelor”, ci trebuie, mereu, să fie enunțate, într-o modalitate elocventă, maxime ce îndeamnă la acțiune; ceea ce contează este actul de a scrie, de a-ți vorbi ție însuși¹. Se poate spune, în general, că avantajul structurii sistematice a teoriilor stoice și epicureice este că rafinamentele doctrinei pot fi rezervate specialiștilor, dar esențialul doctrinei este accesibil unui public mult mai larg: există aici o analogie cu creștinismul: dacă dezbaterea sînt rezervate teologilor, poporului creștin îi este suficient catehismul. Aceste filosofii pot deci, cum am spus, să devină „populare”. Ele sînt „misionare”.

Există un cu totul alt tip de discurs, aparent de ordin teoretic, constituit din cele ce iau forma interogației, a căutării, a aporiei chiar, așadar cele ce nu propun nici

1. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp. 64-66.

dogme, nici un sistem, însă obligă discipolii la un efort personal, la un exercițiu activ. Asemenea discursuri vizează și ele crearea unei aptitudini, a unui *habitus* în sufletul interlocutorului, pentru a-l conduce spre alegerea unui anumit tip de viață.

În dialogul de tip socratic, în care maestrul se preface că nu știe nimic și că nu-l învață nimic pe interlocutorul său, acesta din urmă este pus el însuși în discuție: trebuie să dea seamă de sine și de felul cum trăiește și a trăit. Întrebările socratice îl obligă să aibă grijă de el însuși și, în consecință, să-și schimbe viața.

Dialogul platonician, *Sofistul* sau *Philebos* de exemplu, este un exercițiu mai mult intelectual, dar, trebuie să recunoaștem, este, înainte de toate, un „exercițiu”. Am văzut că scopul său principal și unic nu este rezolvarea unei probleme date, ci a „te face un mai bun dialectician”. Iar a fi un mai bun intelectual nu înseamnă doar a fi iscusit în a inventa sau a manifesta subtilitate în raționament, ci, mai întâi, a ști să discuți, după toate exigențele implicate: a recunoaște prezența și drepturile interlocutorului, a întemeia răspunsurile pe ceea ce interlocutorul recunoaște el însuși că știe, a te pune de acord cu el în fiecare etapă a discuției; mai ales a te supune exigențelor și normelor rațiunii, ale căutării adevărului, și, în cele din urmă, a recunoaște valoarea absolută a Binelui. Ceea ce înseamnă a părăsi punctul de vedere individual, pentru a te ridica spre o perspectivă universală, a te strădui să vezi lucrurile din perspectiva Întregului și a Binelui, a transforma astfel viziunea ta despre lume și propria atitudine interioară.

Discursul filosofic poate lua, de altfel, și forma unei expuneri continue, a unui discurs de încurajare sau consolare, în care toate resursele retoricii vor fi folosite pentru a provoca transformarea sufletului.

În sfârșit, al treilea raport dintre filosofie și discurs: discursul filosofic este chiar una din formele practicării modului filosofic de viață. Tocmai am văzut că dialogul este o parte integrantă a modului de viață platonician. Viața în Academie implică un schimb intelectual și spiritual permanent, prin dialog, dar și prin cercetarea științifică. O asemenea comunitate de filosofi este în același timp și una de savanți, ce se ocupă de matematici, astronomie sau reflecție politică.

În comparație cu școala platoniciană, școala aristotelică este cu atât mai mult o comunitate de savanți. Alegerea modului aristotelic de viață semnifică, de fapt, „a trăi conform Intellectului”, adică a găsi sensul vieții și al plăcerii în studiu, deci, în cele din urmă, a duce o viață de savant și de contemplativ și a cerceta, adesea în colectiv, toate aspectele realității umane și cosmice. Discursurile filosofice și științifice, ce nu pot fi, pentru Aristotel, doar sub forma dialogului, sînt elemente esențiale ale trăirii conform spiritului. Activitate de savant, ce poate fi depășită, de altfel, printr-o intuiție mistică, atunci cînd intelectul intră în contact, printr-o atingere non-discursivă, cu Intelectul divin.

Vom regăsi și în alte școli comunitatea de cercetare, de discuție, de grijă față de sine și ceilalți, de îndreptare reciprocă, atât în prietenia epicureică, dar și, după cum am văzut, în îndrumarea de conștiință stoică și neoplatoniciană.

Vom recunoaște și un exercițiu al modului de viață filosofic în discursul de meditație, ce este, într-un anumit fel, un dialog al filosofului singur cu sine, chestiune întîlnită deja mai înainte. Dialogul cu sine este o practică răspîndită în întreaga antichitate. Se știe, de exemplu, că Pyrrhon își uimea concetățenii deoarece vorbea tare cu sine însuși¹, iar stoicul Cleanthes își făcea reproșuri în aceeași manieră. Meditația în tăcere se poate practica în picioare și nemișcat – cum este stilul lui Socrate – sau plimbîndu-ne, cum o spune poetul Horațiu²: „Mergi tăcut, cu pași măsurați, de-a lungul pădurilor curate, avînd în minte doar gîndurile demne de un înțelept și de un om de bine?” sau stoicul Epictet³: „Plimbă-te singur, conversează cu tine însuși”. Meditația aparține unui ansamblu de practici ce nu țin toate de natura discursului, dar care sînt întotdeauna mărturia angajamentului personal al filosofului și, pentru el, un mijloc de a se transforma și a se influența pe sine. Vom evoca acum tocmai aceste exerciții spirituale.

1. D. L., IX, 64 și VII, 171.

2. Horațiu, *Epistole*, I, 4, 4-5 (în Horatius, *Opera omnia*, II, Editura Univers, București, 1980).

3. Epictet, *Convorbiri*, III, 14, 1.

Exerciții spirituale

De-a lungul studiului nostru, am întâlnit în toate școlile, chiar și la sceptici, „exerciții” (*askesis, melete*), adică practici voluntare și personale avînd drept scop realizarea unei transformări a eului. Ele sînt inerente modului de viață filosofic. Aș dori acum să încerc să evidențiez tendințele comune pe care le putem deosebi în practicile diferitelor școli.

Preistorie

Nu există un început absolut în istoria gîndirii. Putem deci presupune că a existat o preistorie a exercițiilor spirituale la gînditorii presocratici și în Grecia arhaică. Din nefericire, tot ceea ce cunoaștem din presocratici este extrem de lacunar, mărturiile sînt destul de tîrzii, iar fragmentele conservate foarte dificil de interpretat, deoarece nu putem găsi întotdeauna cu certitudine sensul cuvintelor folosite. De exemplu, Empedocle¹ vorbește de un om ieșit din comun, care pare a fi Pitagora :

Trăia printre ei un om foarte învățat ce a știut să dobîndească o mare bogăție de gînduri (*prapidon*), priceput în toate. Căci atunci cînd făcea un mare efort în gîndurile sale (*prapidessin*), vedea cu ușurință fiecare din lucrurile ce se petrecuseră în zece sau douăzeci de vieți omenești.

Observăm aici o aluzie la exercițiile de memorie practicate de Pitagora² și vom reveni la acest subiect, însă vom reține pentru moment că reamintirea se face printr-un „mare efort în gîndurile sale”. Cuvîntul *prapides*, folosit de două ori în text, semnifică, la origine, diafragma, a cărei contracție poate opri respirația și, într-o manieră figurată, reflecția sau gîndirea. Ca și cuvîntul „cœur” din franceză, el are, în același timp, o semnificație fiziologică și psihologică. J.-P. Vernant³, în continuarea lui L. Gernet⁴, consideră

1. Empedocle, *Les Présocratiques*, B CXXIX, Dumont, p. 428.

2. J.-P. Vernant, *Mit și gîndire în Grecia antică*, trad. de Zoe Petre și Andrei Niculescu, Ed. Meridiane, vol. I, București, 1995, p. 149.

3. Ibidem, pp. 150 și 130.

4. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1982, p. 252.

că textul lui Empedocle face aluzie la un „exercițiu spiritual” de reamintire, ce constă în „tehnici de control al respirației cu ajutorul diafragmei, ce trebuiau să permită sufletului să se concentreze, pentru a se elibera de corp și a călători în lumea de dincolo”. Oare putem admite că termenul *prapides*, când este vorba de efortul de reamintire, are un sens fiziologic, de vreme ce două rînduri mai sus, el desemnează reflecțiile și judecățile, pîrînd deci a avea într-adevăr un sens psihologic? Într-un text a lui Empedocle¹:

Fericit cel ce a dobîndit o mare bogăție de gînduri (*prapidon*) divine, nefericit cel ce păstrează despre zei o opinie de ignorant,

regăsim același sens „psihologic” al termenului *prapides*, confirmat, de altfel, prin opoziția față de un termen semnificînd „opinie”. Afirmarea, în acest context, a existenței „tehnicilor de control al respirației” se sprijină în realitate, numai pe ambiguitatea cuvîntului *prapides*; or, nimic nu dovedește că, în fraza lui Empedocle, termenul desemnează diafragma.

Nu vreau să spun că n-au existat tehnici de control al respirației în tradiția filosofică greacă. Conceperea sufletului ca un suflu² ar fi suficientă pentru a le presupune. Și s-ar putea ca exercițiul platonician ce constă în a concentra sufletul, risipit, de obicei, în toate părțile corpului³, să fie înțeles din această perspectivă. De asemenea, este uluitor să constatăm că, în povestirile despre moartea filosofilor, a celor doi cinici, Diogene și Metrocles⁴, de exemplu, se vorbește adesea de persoane care și-ar fi pus capăt zilelor ținîndu-și respirația, ceea ce ne permite să presupunem că practici de acest gen au fost amintite în tradițiile biografice. Vreau să dau aici doar un exemplu, de incertitudini și dificultăți ce influențează reconstrucțiile și ipotezele în legătură cu presocraticii și Grecia arhaică.

J.-P. Vernant⁵ adaugă că tehnicile de control al respirației trebuie reintegrate în tradiția „șamanică”. Șamanismul⁶ este

1. B CXXXII, Dumont, p. 429.

2. J.-P. Vernant, *op. cit.*, vol. II, p. 146.

3. Cf. mai sus, pp. 95-96.

4. D. L., VI, 76 și 95.

5. J.-P. Vernant, *op. cit.*, vol. I, p. 137 și vol. II, p. 111.

6. R.N. Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Paris, Societatea de etnologie, 1990. În

un fenomen social legat în mod fundamental de civilizațiile de vânători; nu s-a păstrat ca fenomen central în societate decât în Siberia și în America de Sud, însă a fost adaptat și s-a amestecat cu alte culturi și religii, la date mai mult sau mai puțin îndepărtate, substratul fiind mai vizibil în Scandinavia sau Indonezia. El are în centru figura șamanului, o persoană ce știe să intre, printr-un act ritual, în contact cu lumea spiritelor animalelor sau ale oamenilor, vii sau morți, pentru a asigura norocul la vânătoare sau în creșterea animalelor, sau în vindecarea sufletelor celor vii sau morți. Începînd cu K. Meuli¹ și E.R. Dodds², s-a văzut în șamanism originea reprezentărilor despre suflet ale filosofilor greci, despre separarea sufletului de corp, de asemenea originea tehnicilor de concentrare spirituală, ale reprezentărilor de călătorii ale sufletului în afara corpului, iar de la M. Eliade³, originea, în aceeași măsură, a tehnicilor extazului. În ceea ce mă privește, aș fi extrem de reticent față de un asemenea gen de explicații, pentru două motive principale.

Mai întîi, chiar dacă am admite preisotria șamanică, nu putem totuși nega că exercițiile spirituale ce ne interesează nu au legătură cu ritualurile șamanice ci, dimpotrivă, răspund unei stricte nevoi de control rațional, apărută, pentru noi, o dată cu primii gînditori ai Greciei, cu sofistii și Socrate. Un comparatism prea strîns riscă, așadar, să falsifice imaginea pe care ne-o facem despre filosofia greacă.

În al doilea rînd, mi se pare că istoricii filosofiei își fac o imagine foarte idealizată și spiritualizată despre șamanism, ceea ce le permite să observe șamanismul pretutindeni. Putem oare vorbi, de exemplu, despre Socrate, spunînd împreună cu H. Joly⁴:

Că Socrate a fost ultimul șaman și cel dintîi filosof, este un fapt ce face parte de acum înainte dintre adevărurile antropologic admise.

rîndurile următoare folosesc lucrarea despre șamanism prezentată de R.N. Hamayon, *Le chamanisme sibérien: réflexion sur un médium*, în „La Recherche”, nr. 275, aprilie 1995, pp. 416-422.

1. K. Meuli, *Scythica*, în „Hermes”, vol. 70, 1935, pp. 137 și urm.
2. E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*. Paris, Aubier, 1965, pp. 135-174 (trad. rom. Ed. Meridiane, 1977).
3. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1968 (ed. I, 1957). Vz. *Șamanismul*, Ed. Humanitas, București, 1997.
4. H. Joly, *Le Renversement platonicien*, Paris, Vrin, 1974, pp. 67-69.

Ce vrea să spună „adevăruri antropologic admise”? Oare putem într-adevăr spune că a fost primul filosof? Și ce reprezintă aici cuvântul „șaman”? Înseamnă, conform esenței șamanismului, adică, din perspectiva vânătorii și a pescuitului, alaița între sufletele omenești și spiritele animale, concepute după modelul matrimonial, că Socrate are o soție ritualică, ce ar fi un spirit feminin al pământului care ne hrănește: fiică a spiritului pământului ce oferă vânatul, numit spirit al pădurii, fiică a spiritului acvatic, ce ne oferă pește? A devenit el animal, în timpul ritualului, prin deghizarea și comportamentul său? Oare face salturi și boncăluiește, asemenea masculului ce-și alungă rivalii și se pregătește pentru împerecherea cu femela sa? Fac aluzie aici la o descriere a activității șamanului făcută recent de colega mea R.N. Hamayon¹. Îmi pare că a pus remarcabil în lumină ambiguitatea inerentă folosirii termenului de transă, apropiat celui de extaz, pentru a regrupa ansamblul comportamentelor corporale șamanice². Ne mulțumim să spunem că șamanul este „în transă”, fără a descrie detaliile gesturilor sale. Însă ceea ce contează de fapt este tocmai enumerarea detaliată a gesturilor corporale: a tremura sau a sări nu exprimă același tip de relație și se adresează unor tipuri diferite de spirite³:

Simbolismul unirii cu spiritele animale, întrucât implică animalizarea ritualică a șamanului, este suficient pentru a explica ciudăteniile comportamentului său. Ne permite să facem economie de întrebări privind natura sa normală sau patologică și despre caracterul artificial sau spontan al conduitei sale. Nu e deloc nevoie să se facă apel la un psihism particular, nici la o condiționare fizică. Șamanul comunică prin mișcările corpului său, cu spiritele animale, cum o fac între ele specii diferite, fără limbaj comun. Sărind sau căzînd inert, nu este nici în afara lui, nici leșinat, nici isteric, nici cataleptic: își joacă rolul. Nu e vorba, în cazul său, de atingerea unei stări sau de trăirea unei experiențe cum doresc unele interpretări occidentale, ci de îndeplinirea acțiunii așteptate de ai săi. Deci, nu e cazul să se apeleze la vocabularul transei, al extazului sau al stărilor modificate ale conștiinței, vocabular ambiguu, întrucât

1. R.N. Hamayon, *Le chamanisme sibérien...*, pp. 418-419.

2. R.N. Hamayon, *De la portée des concepts de „transe, extase [...]” dans l'étude du chamanisme*, în „Études mongoles et sibériennes”, vol. 25, 1994.

3. R.N. Hamayon, *Le chamanisme sibérien...*, p. 419.

implică, între starea fizică, cea psihică și actul simbolic, o legătură, pe care nu o confirmă nimic.

Pentru a putea vorbi despre Socrate ca despre un șaman, trebuie eliminat, mi se pare, din noțiunea de șaman tot ce-i conferă specificitatea sa. Dacă Socrate, pentru H. Joly¹, stătea deoparte și rămânea imobil pentru a medita, dacă „se servea de spiritul său”², toate acestea demonstrează că recurgea la „tehnici foarte cunoscute de control al respirației”. „Foarte cunoscute” mi se pare cam exagerat, „presupuse” sau „posibile” ar fi mai exact, după cum am văzut. Opinia mea este că, dacă vrem să medităm în liniște, e obligatoriu să stăm imobili și tăcuți și că această conduită nu are nici o legătură cu „retragerea” șamanului. Dodds vorbește, în legătură cu acest subiect, despre o „retragere” religioasă, perioadă de pregătire riguroasă în singurătate și post și care poate include o transformare psihologică de sex. După această perioadă, sufletul șamanului își poate părăsi corpul, poate călători departe, în lumea spiritului. Dar realitățile sînt mult mai complexe, fiind totdeauna legate, printr-un anumit raport ritual, de spiritele animale sau de sufletele morților. Eliade și Dodds își reprezintă șamanismul ca fiind puterea posedată de un individ pentru a modifica, după cum le dorește, raporturile sufletului și corpului său, chiar dacă e vorba mai degrabă de arta de a practica un anumit comportament simbolic, în legătură cu unele situații concrete. Cît privește retragerea șamanului, o mai citez încă o dată pe R.N. Hamayon³:

Unirea cu un spirit animal întemeiază aspectul sălbatic și spontan al conduitei rituale a șamanului. Ea instituie un comportament spontan care îi determină cariera: absențe, refuzul cărnii, somnolență etc. Manifestate la pubertate, asemenea comportamente sînt presupuse a exprima intrarea în contact cu spiritele animale și constituie o probă de virilitate.

Nu vedem deloc în toate acestea vreo legătură cu Socrate. Dodds a dorit să vadă urme de șamanism și în povestirile despre persoane ca Abaris, Aristeu din Proconna, Hermotim din Clazomenai sau Epimenide, ce ar fi călătorit în afara corpurilor lor. Descrierea realizată de un scriitor de mai

1. H. Joly, *op. cit.*, p. 69.

2. *Banchetul*, 174 d.

3. R.N. Hamayon, *Le chamanisme sibérien...*, p. 419.

tîrziu, din a doua jumătate a secolului II d.Hr., așadar nouă secole după Aristeu, a aventurii acestuia, poate părea să confirme reprezentarea idealizată dată de obicei șamanismului¹:

Zăcînd pe pămînt, respirînd din greu, cu sufletul abandonîndu-și corpul, rătăcea ca o pasăre și vedea tot ce se găsea sub el, pămîntul, marea, fluviile, orașele, obiceiurile, pasiunile oamenilor și lucruri de tot felul. Apoi, reintrînd în corpul său și reînsuflețindu-l, se servea din nou de el ca de un instrument și povestea ceea ce văzuse și auzise.

J.D.P. Bolton² a arătat într-un studiu amănunțit că întîmplarea lui Aristeu fusese astfel interpretată sub influența unuia din discipolii lui Platon, Heracleide din Pont, interesat de acest gen de fenomene. Însă, după Bolton, toate datele ne arată că Aristeu, care a trăit în secolul VII, a făcut cu adevărat o călătorie de explorare în sudul actualei Rusii și în stepele Asiei și că, la întoarcerea sa, a scris un poem intitulat *Arimaspea*, istorisindu-și aventura. Așadar, în cazul lui Aristeu, nu a existat nici o călătorie psihică, ci numai un autentic voiaj terestru. Absent timp de șase ani, era crezut mort. S-au gîndit atunci că sufletul lui a făcut această călătorie într-o stare de moarte aparentă. Se vede și aici incertitudinea ce plutește peste acest gen de interpretări „șamanice”.

Este posibil să distingem urme ale șamanismului în anumite aspecte religioase și ritualice din Grecia arhaică, dar, fără îndoială, trebuie să păstrăm cea mai mare prudență, cînd e vorba de a interpreta prin șamanism figurile și practicile înțelepților, de la Aristeu la Pitagora, care ar fi posedat stăpînirea propriului lor suflet grație unei discipline a vieții ascetice. Se pare că, în acest domeniu, este normal să ezităm. De altfel, chiar J.-P. Vernant o face cînd scrie, referitor la persoane ca Abaris sau Aristeu³:

În ceea ce ne privește, sîntem tentați să stabilim mai curînd o apropiere de tehnicile de tip Yoga, decît de actele șamanismului.

Putem reveni acum la textul lui Empedocle de la care am plecat. El ne permite să întrevădem două fapte bine

-
1. Maxim din Tyr, *Discursuri*, XVI. 2, p. 60 Dübner, în *Theophrasti Characteres*, ed. F. Dübner, Paris, Didot, 1877.
 2. J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962.
 3. J.-P. Vernant, *op. cit.*, vol. I. p. 150; vol. II, p. 110; n. 44.

cunoscute, de altfel, mai întâi că Pitagora credea în reîncarnări, apoi că avea capacitatea de a-și reaminti existențele sale anterioare. Se spune că-și amintea că fusese Euphorb¹, fiul lui Panthoos, pe care l-a ucis Menelaos în timpul războiului troian. Anticii povesteau de asemenea că pitagoreicii practicau, dimineța sau seara, exerciții de rememorare, prin care își aminteau toate evenimentele zilei sau din ajun². Se credea că scopul final al acestor exerciții era să permită reamintirea vieților anterioare³. Această interpretare nu se poate sprijini decât pe o singură mărturie foarte târzie, a lui Hierocles, un scriitor din secolul V d.Hr., comentatorul unui text apocrif neopitagorician, *Versurile de aur*, unde găsim, între altele, sfaturi în legătură cu practica examenului de conștiință. Hierocles, după ce a arătat importanța morală a acestor practici, adaugă⁴:

Reamintirea vieții cotidiene devine un exercițiu potrivit pentru a rememora ceea ce am făcut în viețile anterioare și pentru a ne procura astfel sentimentul propriei noastre nemuriri.

Vom remarca totuși că doi martori de mai înainte, Diodor din Sicilia și Cicero⁵, când evocă practica pitagoreică a reamintirii evenimentelor din ziua precedentă și din zilele anterioare, nu vorbesc decât de exerciții destinate să intensifice capacitățile memoriei. În cazul lui Porfir⁶, este vorba mai curînd de un examen de conștiință, pentru că trebuie să-și dea socoteală lui însuși de acțiunile trecute și, de asemenea, să prevadă cum va acționa în viitor.

Deținem multe descrieri ale vieții în școala lui Pitagora. Din nefericire, ele sînt adesea o proiecție a idealului de viață filosofică propriu școlilor cu mult posterioare pitagorismului. Deci, nu ne putem încrede în ele, pentru a reconstitui modul de viață pitagoreic. Știm că Platon⁷ făcea elogiul acestui mod de viață, dar nu oferă detalii, în

1. Porfir, *Viața lui Pitagora*, § 45. W. Burkert. *Lore and Science...*, pp. 139-141.

2. Iamblichos, *Viața lui Pitagora*, §§ 164-165.

3. J.-P. Vernant, *op. cit.*, vol. I, p. 146.

4. M. Meunier, Pythagore, *Les Vers d'or*, Hiéroclis, *Commentaire sur les Vers d'or*, versurile XL-XLIV, p. 226.

5. Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, X, 5, 1; Cicero, *Despre senectute*, 11, 38.

6. Porfir, *Viața lui Pitagora*, § 40.

7. Platon, *Republica*, 600 a-b.

Republica. despre conținutul lui. Tot ce putem spune cu certitudine este, mai întâi, că pitagoricii au exercitat o influență politică asupra mai multor cetăți din sudul Italiei, furnizând astfel un model ideii platoniciene despre cetatea organizată și guvernată de filosofi¹. Mai putem spune că, după eșecul activității politice, au existat, atât în sudul Italiei, cât și în restul Greciei, comunități pitagoreice ducând o viață ascetică, despre care am vorbit mai sus².

Știm foarte puține lucruri despre practicile spirituale utilizate de alți presocratici. Putem doar observa că, pentru a trata una din temele lor favorite, liniștea sufletului, filosofi ca Seneca și Plutarh³ vor face aluzie la o lucrare a lui Democrit consacrată bunei dispoziții a sufletului, *euthumia*, ce echivalează cu bucuria. După Seneca, el a căutat-o într-o stare de echilibru a sufletului. Putem ajunge aici, dacă știm să ne adaptăm acțiunile proprii la ceea ce știm să facem. Bucuria corespunde deci cunoașterii de sine. Este vorba de „a ne ocupa de propriile probleme”. O acțiune asupra sinelui este, așadar, posibilă. De asemenea, este remarcabil că o bogată culegere de maxime morale a fost pusă sub numele lui Democrit⁴. De altfel, el a scris și o lucrare intitulată *Tritogeneia*, cum era supranumită zeița Atena, identificată de el cu înțelepciunea sau prudența, și a definit această înțelepciune ca arta de a raționa corect, de a vorbi corect și de a face ceea ce trebuie făcut⁵.

Dintre sofști, Antiphon⁶ prezintă un interes deosebit, deoarece a propus o terapie ce consta în a îngriji prin cuvânt durerile și suferințele. Nu știm cum o pune în practică,

1. Cf. W. Burkert, *Lore and Science...*, pp. 109-120 și 192-208.

2. Cf. mai sus, pp. 182-183.

3. Seneca, *Despre liniștea sufletului*, 2, 3; Plutarh, *Despre liniștea sufletului*, 465 c; Diogenes Laertios, IX, 45; cf. I. Hadot, *Seneca*, p. 135 și urm.; P. Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, 1990, p. 271.

4. Democrit, B XXXV și urm., *Les Présocratiques*, Dumont, pp. 862-873.

5. Democrit, B II, *Les Présocratiques*, Dumont, p. 836.

6. Antiphon Sofistul, A VI-VII, *Les Présocratiques*, Dumont, pp. 1094-1095. Cf. G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, Paris, 1985, pp. 110-115; M. Narcy, *Antiphon le Sophiste*, în *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. I, pp. 225-244; W.D. Furley, *Antiphon der Sophist. Ein Sophist als Psychotherapeut?* în „Rheinische Museum”, vol. 135, 1992, pp. 198-216; P. Demont, *La cité grecque archaïque...*, pp. 253-255.

însă putem găsi în fragmentele din operele sale ce ni s-au păstrat, prețioase indicații despre cunoașterea psihologiei umane. Nu dăm decît cîteva exemple. El știa, de exemplu, că nu putem deveni înțelepți fără a fi experimentat noi înșine ceea ce e rușinos și urît, adică fără a obține o victorie asupra noastră. Știe de asemenea că acela ce, dorind să facă rău aproapelui, nu-l face imediat, din teama de eșec sau datorită consecințelor neplăcute, sfîrșește adesea prin a renunța la proiectul său¹. Ceea ce înseamnă că prudența constă în a reflecta, în a lua distanță în raport cu acțiunea. Se observă astfel rolul jucat de reflecție în dirijarea vieții. Pe de altă parte, Antiphon avea reputația unui remarcabil interpret al viselor. Vom reține această afirmație despre unicitatea și gravitatea vieții²:

Există oameni care nu trăiesc viața prezentă: e ca și cum s-ar pregăti, consacrîndu-și toată ardoarea, pentru o cu totul altă viață, nu se știe care, dar nu cea prezentă, și în timp ce fac aceasta, timpul se scurge și este pierdut. Nu putem pune în joc viața ca pe un zar pe care îl aruncăm din nou.

Parcă îl auzim deja pe Epicur sau pe Seneca spunînd: „În timp ce așteptăm să trăim, viața trece”.

Ghicim astfel prin cîteva exemple că a existat o întreagă preistorie a modului de viață filosofic și a practicilor legate de el³. Așa cum am văzut, dat fiind numărul mic de fragmente păstrate și dificultatea de a le interpreta, descrierea amănunțită a acestor practici ar cere un studiu îndelungat.

Exerciții ale corpului și exerciții ale sufletului

Nu există nici un tratat sistematic care să denumească într-o manieră exhaustivă o teorie și o tehnică ale exercițiului (*askesis*) filosofic, deși multe texte fac aluzie la acestea. Putem presupune că astfel de practici făceau parte, înainte de orice, dintr-un învățămînt oral și că erau legate de tradiția îndrumării spirituale. Vom remarca numai că au existat tratate *Despre exercițiu*, acum pierdute. Sub

1. Antiphon, B LVIII-LIX, Dumont, p. 1114.

2. Antiphon, B LIII și LII, Dumont, p. 1112.

3. Despre această preistorie, cf. I. Hadot, *The Spiritual Guide*, în *Classical Mediterranean Spirituality*, New York, 1986, pp. 436-444; de același autor, *Seneca...*, pp. 10 și urm.

acest titlu, nu deținem decît un mic tratat al stoicului Musonius Rufus¹. După ce a afirmat că acei care filosofează trebuie să se exerseze, el deosebește exercițiile proprii sufletului de exercițiile comune corpului și sufletului. Primele constau, pe de o parte, în „a avea întotdeauna la dispoziție” deci a medita la demonstrațiile ce stabilesc dogmele fundamentale care guvernează acțiunea, și totodată, a-ți reprezenta lucrurile într-o altă perspectivă, și, pe de altă parte, în a dori și a căuta doar adevăratele bunuri, adică: puritatea intenției morale. Vom practica exercițiile comune sufletului și corpului „dacă ne obișnuim cu frigul, căldura, setea, foamea, cu hrană puțină, cu duritatea patului, abținîndu-ne de la lucruri plăcute și suportîndu-le pe cele penibile”. Corpul va deveni astfel indiferent la durere și pregătit pentru acțiune, iar sufletul însuși, grație exercițiilor, se va fortifica, devenind curajos și cumpătat.

Observațiile lui Musonius sînt prețioase pentru că ne permit să întrevădem că reprezentarea unui exercițiu filosofic se înrădăcinează în idealul atletismului și al practicii obișnuite a culturii fizice în gimnazii. La fel cum atletul, prin exerciții corporale repetate, dă trupului său o forță și o formă nouă, tot astfel filosoful, prin exercițiile filosofice își dezvoltă tăria sufletului și se transformă el însuși. Analogia poate părea cu atît mai evidentă cu cît tocmai în *gymnasion*, adică în locul în care se practicau exercițiile fizice, se dădeau adesea și lecții de filosofie². Exercițiul corpului și exercițiul sufletului concură la modelarea omului adevărat, liber, puternic și independent.

Am dat numeroase exemple de asemenea practici, în legătură cu diferite școli. Trebuie acum să arătăm înrudirea profundă ce o putem deduce între aceste exerciții și să recunoaștem că se reduc în cele din urmă la două mișcări de conștientizare a sinelui, opuse și complementare: una de concentrare, alta de dilatare a eului. Intenția aceluiași ideal este ceea ce unifică aceste practici: figura înțeleptului, pe care, în pofida aparentelor diferențe, diversele școli și-o reprezintă ca avînd trăsături comune.

1. În A.-J. Festugière, *Deux prédicateurs de l'Antiquité: Têlès et Musonius*, Paris, Vrin, 1978, pp. 69-71.

2. J. Delorme, *Gymnasion*, Paris, 1960, pp. 316 și urm. și p. 466.

Raportarea la sine și concentrarea eului

ASCEZA

Aproape toate școlile propun exerciții de asceză (cuvântul grecesc *askesis* semnifică tocmai „exercițiu”) și de stăpânire de sine: există asceza platoniciană, care constă în a renunța la plăcerile simțurilor, a urma un anumit regim alimentar, ajungând uneori, sub influența neopitagorismului, pînă la abținerea de la consumarea cărnii animalelor, asceză ce are drept scop slăbirea corpului prin posturi și veghe, pentru o mai bună întreținere din viața spiritului; asceza cinică, practică și de unii stoici, pretindea, pentru dobîndirea rezistenței și cucerirea independenței, suportarea foamei, a frigului, a injuriilor, suprimarea oricărui lux, confort, a tuturor subterfugiilor civilizației; asceza pirrhoniană se străduiește să considere toate lucrurile ca fiind lipsite de interes, deoarece nu se poate spune dacă sînt bune sau rele; există asceza epicureilor, limitînd dorințele pentru a accede la plăcerea pură; cea a stoicilor corecta judecățile asupra obiectelor, recunoscînd că nu trebuie să se atașeze de obiectele lipsite de interes. Ele presupun o anumită dedublare, prin care eul refuză a se confunda cu înclinațiile și poftele sale, ia distanță față de obiectele dorințelor și devine conștient de puterea sa de a se detașa. Se înalță astfel de la un punct de vedere pătînitor și parțial la o perspectivă universală asupra naturii sau a spiritului.

EUL, PREZENTUL ȘI MOARTEA

Exercițiile spirituale corespund aproape întotdeauna acelei mișcări prin care eul se concentrează în el însuși, descoperind că nu este ceea ce credea a fi, că nu se confundă cu obiectele de care s-a atașat.

Gîndul morții joacă aici un rol decisiv. Am văzut că Platon definea filosofia ca pe un exercițiu al morții, în măsura în care, moartea fiind o separare a sufletului și a corpului, filosoful se desprinde spiritual de corp. În perspectiva platoniciană, ajungem astfel la asceza care constă în descoperirea eului pur și depășirea eului egoist aplecat asupra propriei individualități, separîndu-l de tot ceea ce s-a legat de el și de care el este atașat, și care-l împiedică să ia cunoștință

de sine însuși. ca zeul marin Glaucos, acoperit de cochilii, alge și pietricele, despre care vorbește Platon¹. Conștientizarea este un act de asceză și detașare, cum apare și la Plotin, ce recomandă eului să se separe de ceea ce-i este străin²:

Dacă nu-ți vezi încă propria frumusețe, fă ca sculptorul unei statui ce trebuie să devină frumoasă: el taie aici, răzuiește acolo, unui loc îi dă netezime, pe un altul îl șlefuieste, pînă cînd face să apară frumosul chip al statuii. Și tu, în același fel, suprimă tot ce este inutil, îndreaptă ceea ce este strîmb, purificînd tot ce e tenebros pentru a-l face strălucitor, și nu înceta să-ți sculptezi propria statuie pînă cînd nu va străluci în tine puritatea divină a virtuții.

Exercițiul despre care tocmai am vorbit se regăsește și la stoici, de exemplu la Marcus Aurelius³. El se îndeamnă „să separe de sine”, adică, spune el, „de gîndirea sa”, ceea ce fac sau spun alții, ceea ce chiar el a făcut sau spus în trecut, să separe de asemenea de eul său toate lucrurile viitoare care-l pot tulbura, corpul său și chiar sufletul care-i animă corpul, evenimentele provenite din înlănțuirea cauzelor universale, și anume din destin, lucrurile ce s-au atașat de el, pentru că și el s-a atașat de ele, și își promite astfel, dacă se seapără de trecut și viitor și, dacă trăiește în prezent, să ajungă la o stare de liniște și seninătate.

În acest exercițiu, eul este în întregime circumscris în prezent, se străduiește să trăiască doar ce trăiește, și anume prezentul: se „separă” de ceea ce a făcut sau a spus în trecut și de ceea ce va trăi în viitor. „Nu trăim decît prezentul, acest mic infinit, spune Marcus Aurelius⁴, restul este ori deja trăit, ori este nesigur”. Trecutul nu mă mai privește, viitorul nu mă preocupă încă⁵. Regăsim aici opoziția stoică între ceea ce depinde de noi și ceea ce nu depinde de noi. Prezentul este cel ce depinde de noi, locul acțiunii, al deciziei, al libertății; cele ce nu depind de noi sînt trecutul și viitorul, față de care nu avem nici o putere. Trecutul și viitorul nu ne pot aduce decît suferințe sau plăceri imaginare⁶.

1. *Republica*, 611 d.

2. Plotin, *Enn.*, I. 6 (1), 9, 7 și urm.

3. Marcus Aurelius, *Cugetări*, XII, 3, 1 și urm. Cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp. 130 și urm., și pp. 148-154.

4. Marcus Aurelius, *Cugetări*, III. 10, 1.

5. Seneca, *Scrisori către Lucilius*, 78, 14.

6. Marcus Aurelius, *Cugetări*, VIII, 36 și XII, 1.

Trebuie să înțelegem bine acest exercițiu al concentrării asupra prezentului și să nu ne imaginăm că stoicul nu-și amintește nimic și nu se gândește la viitor. Ceea ce refuză nu e gândirea viitorului sau a trecutului, ci pasiunile pe care le implică, zadarnicele speranțe și regrete. Stoicul se vrea om de acțiune și, pentru a trăi, trebuie să-și facă proiecte, să țină cont de trecut și să-și prevadă acțiunile. Pentru că nu există decît acțiune prezentă, trebuie să ne gândim la trecut și viitor doar în funcție de această acțiune, în măsura în care gândirea-i poate fi oarecum folositoare. Deci alegerea, decizia, însăși acțiunea delimitează dimensiunea prezentului. Stoicii distingeau două maniere de a defini prezentul. Prima consta în a-l înțelege ca limită între trecut și viitor. Din acest punct de vedere, nu există niciodată timp prezent, dat fiind că timpul este divizibil la infinit. E vorba aici de o diviziune abstractă, de ordin matematic, prezentul reducîndu-se deci la un moment infinitezimal. A doua manieră de a percepe prezentul constă în a-l defini în raport cu conștiința umană: ar reprezenta deci o anumită dimensiune, o anumită durată, corespunzînd atenției conștiinței trăite¹. De acest prezent trăit este vorba atunci cînd se discută de concentrarea asupra prezentului.

Conștiința de sine nu e nimic altceva decît conștiința unui eu activ și viu în momentul prezent. Marcus Aurelius, de exemplu, nu încetează să o repete: trebuie să-mi concentrez atenția asupra a ceea ce gîndesc în acest moment, asupra a ceea ce fac în acest moment, asupra a ceea ce mi se întîmplă acum, ca să văd lucrurile așa cum mi se prezintă acum, să-mi îndrept intenția către acțiunea pe care tocmai încep să o fac, nedorind să fac decît ceea ce servește comunității omenеști, astfel încît să accept, ca pe un dat al destinului, ceea ce mi se întîmplă în acest moment și nu depinde de mine².

Exercițiul conștiinței de sine se rezumă astfel la un exercițiu de atenție³ la sine însuși (*prosoche*) și la vigilență, ce presupune, în fiecare moment, reînnoirea opțiunii de viață, adică a purității intenției, a conformității voinței individului cu voința Naturii universale și că fiecare să aibă prezente în spirit principiile și regulile de viață ce-l

1. P. Hadot, *La Citadelle interieure*, p. 152.

2. Marcus Aurelius, *Cugetări*, VII, 54.

3. Cf. Epictet, *Convorbiri*, IV, 12.

exprimă. Trebuie ca filosoful să fie, în fiecare clipă, perfect conștient de ceea ce este și de ceea ce face.

Concentrarea asupra momentului prezent presupune, ca și conștiința de sine platoniciană, un „exercițiu al morții”. Gîndul morții posibile îți dă în fond măsura în orice moment și în orice acțiune a vieții¹:

Acționează, vorbește, gîndește întotdeauna ca unul care oricînd poate părăsi viața.

Îndeplinește fiecare acțiune ca și cum ar fi cea din urmă, ținîndu-te la distanță de orice este facil.

Ceea ce desăvîrșește maniera de a trăi este să ți se treacă fiecare zi din viață ca și cum ar fi cea din urmă [...].

Moartea s-o ai în fața ochilor în fiecare zi, și nu vei mai avea nici un gînd josnic, nici o dorință exagerată.

Din această perspectivă, cel ce concentrează toată atenția și conștiința asupra prezentului va considera că are totul în prezent, deoarece are, în acest moment, în același timp, valoarea absolută a existenței și valoarea absolută a intenției morale. Dincolo de acestea, nu mai are nimic de dorit. Întreaga durată a unei vieți și toată eternitatea nu-i va putea aduce mai multă fericire²: „Dacă ai înțelepciunea pentru o clipă, nu o vei ceda cu plăcere celui care o posedă de-a lungul întregii eternități”. Fericirea este în întregime fericire, așa cum un cerc rămîne un cerc, fie el mic sau foarte mare³. Spre deosebire de spectacolul de dans sau de piesa de teatru, neterminate dacă sînt întrerupte, acțiunea morală este perfectă în întregime în fiecare moment⁴. Un asemenea moment prezent echivalează cu o viață întreagă. Se poate spune, în legătură cu el: mi-am trăit viața, am primit de la viață tot ce puteam aștepta. Pot deci să mor⁵:

...de cîte ori ne ducem la culcare, să spunem bucuroși și voioși: „Viața menită de sorți am trăit-o”. Dacă zeii ne vor mai da o zi, s-o primim bucuroși. Fericit și deplin stăpîn pe sine este numai acela care așteaptă ziua de mîine netulburat. Cine spune „am trăit”, se scoală în fiecare zi pentru un nou și nesperat cîștig.

-
1. Marcus Aurelius, *Cugetări*, II, 11; II, 5, 2; VII, 69; Epictet, *Manualul*, § 21; Seneca, *Scrisori*, 93, 6; 101, 7.
 2. Hrisip, în Plutarh, *Despre noțiunile comune împotriva stoicilor*, 1062 a, în *Les Stoiciens*, ed. É. Bréhier, p. 140.
 3. Seneca, *Scrisori*, 74, 27; cf. J. Kristeva, *Les Samouraïs*, Paris, 1990, p. 380: „Cercul perfect, fie mare sau mic, este fericit pentru că este just”.
 4. Marcus Aurelius, *Cugetări*, XI, 1, 1.
 5. Seneca, *Scrisori*, 12, 9: 101, 10.

Grăbește-te să trăiești și consideră fiecare zi ca o viață. Cine se deprinde așa, pentru cine viața e în fiecare zi trăită, acela are sufletul senin.

Se observă cum acest exercițiu ne face să privim timpul și viața într-o manieră total diferită și cum conduce la o veritabilă transfigurare a prezentului. Este cu atât mai interesant să constatăm că, în acest demers spiritual, epicureismul și stoicismul au în comun mai mult decât un singur punct.

În epicureism¹, există și concentrare asupra sinelui, și conștientizare de sine legată de asceză, care constă în a limita dorințele proprii la dorințe naturale și necesare, ce asigură cărnii, adică individului, o plăcere statornică.

Aristotel² a apus: „A simți că trăiești este o plăcere”. Dar a trăi înseamnă chiar a simți. Ar trebui deci să spunem: „A simți că simți este o plăcere”. Există, la Epicur, un fel de conștientizare prin sine a ființei ce simte, care e tocmai plăcerea filosofică, plăcerea pură de a exista.

Dar, pentru a ajunge la această conștiință de sine, trebuie, încă o dată, separat eul de ceea ce îi este străin, adică nu de pasiunile provocate de trup, ci de pasiunile cauzate de dorințele zadarnice ale sufletului. Regăsim aici concentrarea asupra prezentului, căci ne lăsăm antrenati și tulburați de așteptarea și speranța viitorului, din cauză că sufletul se gîndește la trecut și viitor³, deoarece nu a eliminat dorințele ce nu sînt nici naturale, nici necesare, de exemplu goana după bogății și onoruri, ce nu pot fi satisfăcute decât printr-un efort îndelungat, pe cît de anevoios, pe atît de nesigur⁴:

Nebunii trăiesc în așteptarea bunurilor viitoare. Știind că ele sînt nesigure, sînt măcinați de anxietate și teamă. Și, mai tîrziu – cel mai rău dintre supliciile lor –, își dau seama că au alergat fără folos după bani, putere sau glorie. Căci nu s-au ales cu nici o plăcere din toate acestea, la care au sperat plini de ardoare și pentru dobîndirea cărora au muncit din greu.

Viața nebulului este nefericită și mereu frămîntată, în întregime mînată spre ziua de mîine.

1. Despre prezent în stoicism și epicureism, cf. P. Hadot, *Le Présent seul est notre bonheur*, în „Diogène”, nr. 133 ianuarie-martie 1986, pp. 58-81.
2. *Etica Nicomahică*, IX, 1170 b 1.
3. D. L., X, 137; cf. J.-F. Balaudé, *Épicure*, p. 135.
4. Cicero, *Despre supremul Bine și supremul Rău*, I, 18, 60; Seneca, *Scrisori*, 15, 9.

Referitor la trecut, epicureii admit într-adevăr că acesta poate procura o plăcere constantă, dar în măsura în care este „reactualizat”¹. Astfel, Epicur² scrie că durerile fizice sînt atenuate de amintirea raționamentelor filosofice dezbătute cu discipolii săi, ceea ce poate însemna nu doar că amintirea plăcerii trecute îi procură o satisfacție prezentă, ci că raționamentele filosofice reamintite îi permit să depășească suferința.

Ca și pentru stoici, exercițiul spiritual fundamental constă, pentru epicurei, în a se concentra asupra prezentului, adică asupra conștiinței eului în prezent, și în a evita să-și proiecteze dorințele în viitor. Prezentul este suficient fericirii pentru că permite satisfacerea dorințelor celor mai simple și mai necesare, cele ce dau naștere unei plăceri durabile. Este una din temele favorite ale poetului Horațiu³:

Sufletul, fericit în prezent, să refuze să se tulbure de ceea ce va urma.

Prezentul poate să facă un spirit senin. Restul se duce ca un fluviu.

Ca și pentru stoici, acest exercițiu este strîns legat de gîndul morții. El [gîndul morții – n.t.] dă valoare fiecărei clipe și fiecărei zile din viață. De aceea fiecare clipă trebuie trăită ca și cum ar fi ultima⁴:

... rea, vremea trece cînd vorbim.

Culege ziua cea de astăzi: ce va fi mîine, noi nu știm.

Convinge-te că fiecare zi ce apare va fi pentru tine ultima. Și atunci vei primi cu grațitudine fiecare oră nesperată.

„Cu grațitudine”, deoarece fiecare clipă apare, în perspectiva morții, ca un dar minunat, ca o grație neașteptată, în unicitatea sa⁵:

Să primești, recunoscîndu-i întreaga valoare, fiecare moment al timpului ce se adaugă, ca și cum ar sosi printr-un noroc minunat și de necrezut.

1. Cf. J.-F. Balaudé, *Épicure*, p. 135.

2. D. L., X, 22; cf. J.-F. Balaudé, *op. cit.*, p. 128.

3. Horațiu, *Ode*, II, 16, 35 și III, 29, 33.

4. Horațiu, *Ode*, I. 11. 7 trad. de Teodor Naum, în Horatius, *Opera Omnia*, I. Editura Univers, București, 1980, p. 91; *Epistole*, I, 4, 13.

5. Philodemos, *Despre moarte*, 37, 20, în M. Gigante, *Richerche Filodemee*, Neapole, 1983, pp. 181 și 215-216.

Trebuie să conștientizăm splendoarea existenței¹; cea mai mare parte a oamenilor sînt inconștienți și se distrug cu zadarnice dorințe, ce le ascunde viața însăși, Seneca stoicul² a spus: „În timp ce noi așteptăm să trăim, timpul trece”. S-ar părea că este eco-ul următoarei cugetări epicureice³:

Ne naștem o singură dată, a doua oară nu ne mai e permis. E necesar deci să încetăm să mai trăim pentru eternitate, însă tu, care nu ești stăpînul zilei de mîine, tu amîni pentru mîine bucuria. Viața se risipește totuși în van în aceste amînări și fiecare moare fără să fi gustat vreodată pacea.

Ca și stoicul, epicureul găsește perfecțiunea în momentul prezent. Pentru el, plăcerea momentului prezent, pentru a fi perfectă, nu are nevoie să dureze. O singură clipă de plăcere este la fel de perfectă ca și eternitatea plăcerii⁴. În această privință, Epicur este moștenitorul teoriei aristotelice a plăcerii⁵. Așa cum actul vederii este perfect și desăvîrșit, în specificitatea sa, în fiecare moment al duratei sale, la fel, plăcerea, pentru Aristotel, este în fiecare moment, în mod specific, desăvîrșită. Plăcerea nu e o mișcare ce s-ar desfășura în timp, nu depinde de durată. Este o realitate în sine, ce nu se situează în categoria timpului. Despre plăcerea epicureică, la fel ca și despre virtutea stoică, putem spune că durata și cantitatea lor nu le schimbă cu nimic esența: un cerc este un cerc, fie el imens sau minuscule. De aceea, a spera în creșterea plăcerii în viitor înseamnă a ignora însăși natura plăcerii. Căci nu există adevărata plăcere statornică și liniștitoare decît pentru cel ce știe să se limiteze la ceea ce poate realiza în momentul prezent, fără a se lăsa antrenat de nemăsurata nesăbuiință a dorințelor. Virtutea stoică și plăcerea epicureică sînt astfel perfecte și desăvîrșite în fiecare clipă. Ca și stoicul, epicureul poate spune cu Horațiu⁶:

1. Despre pacea întemeiată pe identitatea dintre ființă, ființă care este sinele, ipseitatea și sentimentul de a exista, cf. frumoasa pagină a lui M. Hulin, *La Mystique sauvage*, p. 237.
2. Seneca, *Scrisori*, I, 1-3.
3. *Sentences vaticanes*, § 14 în J.-F. Balaudé, *Épicure*, p. 210.
4. *Maximes capitales*, XIX, Balaudé, p. 202; Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, I, 19, 63; II, 27, 87.
5. Aristotel, *Etica Nicomahică*, X, 3, 1174 a 17 și urm. Cf. H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenische Philosophie*, Berlin, 1971, pp. 188 și urm.
6. Horațiu, *Ode*, III, 29, 42, trad. de D.C. Ollanescu, în Horatius, *Opera Omnia*, Editura Univers, București, 1980, p. 247.

...stăpîn pe sine, mulțumit, ce-n fiecare zi//își poate zice: „Am trăit”. „Am trăit”, deoarece am cunoscut atemporalitatea plăcerii, perfecțiunea și valoarea absolută a plăcerii durabile, „am trăit”, de asemenea, pentru că am luat cunoștință de atemporalitatea ființei. Nimic nu va putea nega, în fond, că am fost în ființă, că am ajuns la plăcerea de a mă simți existînd¹. Meditația epicureică a morții are ca scop să determine conștientizarea valorii absolute a existenței și a neantului morții și, în același timp, să ofere dragostea de viață și să suprimă teama de moarte²: „Este unul și același lucru exercițiul de a trăi bine și exercițiul de a muri bine”. A muri bine semnifică a înțelege că moartea, în calitate de non-ființă, nu reprezintă nimic pentru noi, dar și a ne bucura în fiecare clipă pentru că avem acces la ființă, știind că moartea nu poate diminua cu nimic plenitudinea plăcerii de a fi. Așa cum bine a observat C. Diano, în spatele ideii conform căreia moartea nu e nimic pentru mine, se află o intuiție ontologică profundă: ființa nu e non-ființă, nu există trecere de la ființă la neant. Wittgenstein³ se va fi gîndit la Epicur cînd scria:

Moartea nu este un eveniment al vieții. Moartea nu se trăiește. Dacă prin eternitate nu se înțelege durată nesfîrșită, ci intemporalitate, atunci cine trăiește în contemporaneitate trăiește etern.

Se observă aici că Spinoza⁴ s-a înșelat, într-un anumit sens, cînd a opus meditația morții meditației vieții. Ele sînt, în fond, inseparabile una de alta, sînt în esență ambele identice, o condiție indispensabilă a conștientizării de sine.

Din acest punct de vedere, ne-am înșela dacă am opune radical exercițiul morții la Platon, pe de o parte, și la stoici și epicurei, pe de altă parte. Căci, în ambele cazuri, grație gîndului morții, în acest exercițiu este vorba mereu, în cele din urmă, de o conștientizare de sine, întrucît într-un fel sau altul, eul care reflectează la moartea sa, se gîndește în atemporalitatea spiritului sau în cea a ființei. Putem spune deci că, într-un anumit sens, unul dintre exercițiile filosofice fundamentale este cel al morții.

1. C. Diano, *La philosophie du plaisir et la société des amis*, în C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, Padova, 1973, p. 364.
2. Epicur, *Scrisoare către Menoiceus*, § 126, Balaudé, p. 193.
3. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.4311, trad. de Alexandru Surdu, Editura Humanitas. București, 1991, p. 122.
4. Spinoza, *Etica*, IV, propoziția 67.

CONCENTRAREA ASUPRA SINELUI ȘI EXAMENUL DE CONȘTIINȚĂ

În perspectiva filosofiei trăite, pe care sîntem pe cale să o expunem, a lua conștiință de sine este un act esențial etic, grație căruia se transformă maniera de a fi, de a trăi și de a vedea lucrurile. A avea conștiință de sine înseamnă a avea conștiința stării morale în care ne aflăm. Este ceea ce tradiția spiritualității creștine numește examen de conștiință, practică foarte răspîndită în școlile filosofice din antichitate¹. Ea se înrădăcește, mai întîi, în simplul fapt că începutul filosofiei, în toate școlile, este conștientizarea stării de alienare, de risipire, de nefericire în care ne găsim înainte de convertirea la filosofie. Principiului epicureic²: „Cunoașterea greșelii este începutul salvării”, îi răspunde principiul stoic³: „Începutul filosofiei este conștiința propriei slăbiciuni”. Dar nu este vorba doar de a te gîndi la propriile greșeli, ci și a constata progresele realizate.

În ceea ce-i privește pe stoici, știm că fondatorul școlii, Zenon, recomanda filosofilor să-și examineze visele, pentru a-și da seama de progresele sufletului, ceea ce ne permite să bănuim o practică a examenului de conștiință⁴:

El considera că fiecare putea, grație viselor, să devină conștient de progresele realizate. Aceste progrese sînt reale dacă nu ne mai vedem, în vis, învinși de vreo pasiune rușinoasă și consimțind la ceva rău sau nedrept, sau chiar înfăptuindu-l, ci facultățile de reprezentare și afectivitate ale sufletului, deținute de rațiune, strălucesc ca într-un ocean diafan de seninătate, pe care nu-l tulbură nici un val.

Platon⁵, așa cum am văzut, constatase deja că visele permit dezvăluirea stării sufletului. Tema va reapărea în spiritualitatea creștină⁶.

1. Cf. H. Jaeger, *L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianism*, în „Numen”, vol. 6, 1959, pp. 175-233, și *Dictionnaire de spiritualité*, IV, 2, 1961, col. 1792-1794; I. Hadot, *Seneca*, pp. 66-71.
2. Seneca, *Scrisori*, 28, 9; citînd un text epicureic.
3. Epictet, *Convorbiri*, II, 11, 1.
4. Plutarh, *Cum ne putem da seama că progresăm în virtute*, 82 f.
5. *Republica*, 571 d.
6. Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, ed. cit., § 54-56, pp. 90-91; cf. F. Refoulé, *Rêves et vie spirituelle d'après Evagre le Pontique*, în „Supplément de la Vie Spirituelle”, vol. 59, 1961, pp. 470-516.

Cu toate că nu a fost atestat explicit în texte, putem presupune în mod legitim că examenul de conștiință era practicat în școlile epicureice, fiind aproape inseparabil de confesiunea și îndreptarea frățească aflate acolo la loc de cinste.

Îi găsim astfel urma în secolul II î.Hr., în *Scrisoarea lui Aristeu*¹, care afirmă că e o datorie a regelui înțelept să ceară consemnarea zilnică a tuturor faptelor și gesturilor sale, pentru a corecta ceea ce a putut face rău.

În preajma erei creștine, neopitagorismul reia într-un sens moral exercițiile de memorie practicate de vechii pitegoreici, cum se observă în *Versurile de aur*²:

Nu lăsa somnul să cadă peste ochii-ți oboșiți

Înainte de a cîntări toate faptele zilei:

Cu ce am greșit? Ce am făcut, ce îndatoriri am omis?

Astfel începe și continuă să cercetezi; apoi

Condamnă ce a fost rău făcut și bucură-te de ce a fost bun.

Acest fragment din *Versurile de aur* va fi adesea citat sau evocat, în sprijinul practicii examenului de conștiință de către stoici ca Epictet, de un filosof independent ca Galenus și, mai ales, de neoplatonicieni ca Porfir și Iamblichos, ce descriu viața comunităților pitagoreice ca pe modelul ideal de viață filosofică. Medicul Galenus³, independent de orice școală filosofică, interesat să îngrijească nu numai corpurile, ci și sufletele, lega examenul de conștiință de îndrumarea spirituală. Recomanda, în fond, ca fiecare să caute să fie avertizat asupra greșelilor sale de către un om în vîrstă și experimentat, iar apoi să se examineze pe sine însuși, dimineața și seara.

Seneca⁴ afirmă că practică acest exercițiu și că urmează astfel exemplul unui filosof de tendință neopitagoreică, Sextius, ce trăia în timpul lui Augustus:

Sufletul trebuie chemat în fiecare zi pentru a da seamă. Asta făcea Sextius: ziua fiind trecută, odată retras în camera sa

1. *Scrisoarea lui Aristeu*, § 298; cf. I. Hadot, *Seneca*, pp. 68-69. Este vorba de un text de origine ebraică din secolul II î.Hr., influențat însă de filosofia greacă.
2. Porfir, *Viața lui Pitagora*, § 40, Epictet. *Convorbiri*, III, 10, 3 (trad. Souilhé).
3. Galenus, *Du diagnostic et du traitement des passions propres de l'âme de chacun* în Galenus, *L'Âme et ses passions*, ed. și trad. V. Barras, T. Birchler, A.-F. Morand, Paris, 1995, p. 23.
4. Seneca, *Despre mînie*, III. 36, 1-3: P. Rabbow, *Seelenführung...* (cit. p. 23, n. 1), pp. 180-181.

pentru odihna nopții, își interoga sufletul: „De care rău te-ai vindecat tu azi? Cu ce viciu ai luptat? Prin ce ești mai bun?” Ce poate fi mai frumos decât cercetarea unei zile întregi? Ce somn urmează acestui examen al sinelui, cât este de liniștit, de profund și liber, când spiritul a fost lăudat sau muștrat, când se face observatorul și judecătorul de taină al propriilor moravuri! Folosesc această facultate și în fiecare zi îmi pledez cauza chiar față de mine. Când torța a fost luată, iar soția știindu-mi felul de a acționa, tace, îmi cercetez întreaga zi și îmi măsoar puterile și vorbele; nu-mi ascund nimic și nu-mi trec cu vederea nimic.

Seneca dezvoltă de altfel această comparație cu procedura judiciară¹: „Ia-ți mai întâi rolul acuzatorului, apoi pe cel al judecătorului și numai în cele din urmă pe cel al avocatului”. Apare aici noțiunea acelui „tribunal interior” al conștiinței, pe care-o vom găsi, printre alții, la Hierocles², când comentează *Versurile de aur* pitagoreice, acel „tribunal interior” despre care va vorbi Kant³, observînd că, în situația de judecător al său, eul se dedublează într-un eu inteligibil, care-și dă propria lege, situîndu-se într-un punct de vedere universal, și un eu sensibil și individual. Regăsim dedublarea implicată în asceză și conștientizarea de sine. Eul se identifică aici cu Rațiunea imparțială și obiectivă.

Putem presupune că examenul era uneori practicat în scris, atunci când îl vedem pe Epictet⁴ recomandînd observarea exactă a frecvenței greșelilor și ca fiecare să-și noteze, de exemplu, dacă se supără în fiecare zi sau la două, trei sau patru zile⁵.

De obicei, examenul de conștiință nu se pierde în astfel de amănunte. Dimpotrivă, este mai puțin un bilanț, pozitiv sau negativ, al stării sufletului și mai mult un mijloc de a restabili conștiința de sine, atenția față de sine, puterea

1. Seneca, *Scrisori*, 28, 10, Trad. de Gheorghe Gușu, Editura Științifică, București, 1967, p. 76.
2. Hierocles, *In Aurem [...] Carmen Commentarius*, XIX, (40-44), ed. de F.W. Köhler, Stuttgart, 1974, p. 80, 20; *Commentaire sur des Vers d'or*, p. 222, trad. M. Meunier.
3. Kant, *Métaphysique des mœurs*, II. *Premiers Principes métaphysiques de la doctrine de la vertu*, I, 1, § 13, trad. A. Renaut, Paris, 1994, vol. II, p. 295; *Metafizica moravurilor*, II. *Principiile metafizice ale teoriei virtuții*, I, 1, § 13, trad. rom. Rodica Croitoru, în *Scrieri moral-politice*, Ed. Științifică, București, 1991, pp. 223 și urm.
4. Epictet, *Convorbiri*, II, 18, 12.
5. I. Hadot, *Seneca...*, p. 70; P. Rabbow, *Seelenführung...*, p. 182.

rațiunii. O constatăm, de exemplu, la Marcus Aurelius¹, care se convinge să se pregătească pentru confruntările cu ceilalți oameni, amintindu-și regulile fundamentale de viață ce guvernează raporturile cu semenul. La fel, Galenus² recomandă ca, în momentul trezirii, înainte de orice, să ne întrebăm dacă e mai bine să trăim în sclavia pasiunilor sau, dimpotrivă, să folosim judecata în tot ce înfăptuim. Și Epictet³ ne îndeamnă la examenul matinal, pentru a ne aminti nu doar progresele ce trebuiesc făcute, ci și principiile ce trebuie să ne conducă acțiunea:

Dimineța, imediat ce te-ai trezit, întreabă-te: „Ce-mi rămîne de făcut pentru a dobîndi impasibilitatea și lipsa neliniștii? Cine sînt? Un corp? O avere? O reputație? Nimic din toate acestea. Dar ce? Sînt o ființă rațională?”. Așadar, ce se cere de la o astfel de ființă? Să-ți revezi în spirit faptele: „ce am neglijat din ceea ce conduce la fericire? Dar ce am făcut pentru prietenie, obligațiile sociale, calitățile inimii? Ce îndatorire am omis?”

Observăm chiar perspective și mai largi, cînd Epictet⁴, îndemnînd pe filosof să trăiască singur cu sine, dă exemplul lui Zeus care, singur după conflagrația periodică a universului și înaintea începerii unei noi perioade cosmice, „se odihnește în el însuși, reflectează la natura propriei guvernări și se întreține cu gînduri demne de el”. Epictet continuă astfel:

Și noi trebuie să conversăm cu noi înșine, să știm să ne lipsim de ceilalți, să nu fim incomodați de felul de a ne ocupa timpul, trebuie să reflectăm la conducerea divină, la raporturile noastre cu restul lumii, să observăm atent atitudinea noastră de pînă acum față de evenimente, care este ea acum, care sînt lucrurile ce ne supără și cum le-am putea îndrepta, cum le-am putea înlătura.

Examenul de conștiință apare aici ca parte a unui exercițiu mult mai vast, cel al meditației. Mișcarea de concentrare asupra sinelui și de atenție față de sine apare intim legată de mișcarea inversă, a dilatării și expansiunii, prin care eul se reinstalează în perspectiva întregului, a raportului său cu restul lumii și cu destinul manifestat prin evenimente.

-
1. Marcus Aurelius, *Cugetări*, II, 1.
 2. Galenus, *Despre diagnostic*, p. 19.
 3. Epictet, *Convorbiri*, IV, 6, 34.
 4. *Idem*, III, 13. 6.

Raportarea la cosmos și expansiunea eului

EXPANSIUNEA EULUI ÎN COSMOS

Am văzut cum unul din exercițiile spirituale recomandate de Platon consta într-un fel de dilatare a eului în totalitatea realului. Sufletul trebuia să „tindă, fără încetare, să îmbrățișeze întregul și universalitatea divinului și a umanului”, să „contemple totalitatea timpului și a ființei”¹. Astfel, sufletul se desfășoară, într-un fel, în imensitate, „se ridică spre înălțimi și guvernează întreaga lume”², în timp ce corpul rămîne să locuiască singur în cetate:

...gîndirea lui, socotind acestea toate mărunte și neavînd nici o prețuire pentru ele, zboară [...] în adîncurile pămîntului, măsurîndu-i întinderile, ca și în tăriile cerului cercetînd stelele, scrutînd pe de-a întregul toată alcătuirea firii în orice amănunt al întregimii ei și neașezîndu-se niciodată spre a zăbovi pe cele din preajmă³.

Contemplarea aristotelică a naturii, de la privirea îndrăgostită îndreptată spre astre, pînă la plăcerea minunată procurată de operele Naturii, provoacă, și ea, aceeași înălțare a gîndirii.

Și la epicureici întîlnim, de asemenea, o expansiune a eului în cosmos; ea oferă voluptatea de a te adînci în infinit. Lumea pe care o vedem nu este pentru epicureu decît una din nenumăratele lumi ce se întind în spațiul infinit și în timpul infinit⁴:

În nenumăratele spații, infinite, se ridică spiritul și se desfășoară pentru a le străbate în toate direcțiile, astfel încît nu vede niciodată vreun hotar, vreo limită la care să se poată opri. Deoarece spațiul se întinde la infinit dincolo de zidurile acestei lumi, spiritul încearcă să afle ce se găsește în imensitatea în care își poate adînci privirile atît de departe pe cît dorește și de unde-și poate lua zborul într-un avînt liber și spontan.

1. *Republica*, 486 a. Despre această temă, cf. P. Hadot, *La terre vue d'en haut et le voyage cosmique*, în J. Schneider și Monique Léger-Orine, *Frontières et conquête spatiale. La philosophie à l'épreuve*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, pp. 31-40.
2. *Phaidros*, 246 b-c.
3. *Theaitetos*, 173 e.
4. Cicero, *Despre natura zeilor*, I, 21, 54; Lucrețiu, *Despre natură*, II, 1044-1047 și III, 16 și 30.

Zidurile lumii se năruie. Văd lucrurile născându-se în imensul vid [...]. Pământul nu mă împiedică să descopăr tot ceea ce, sub picioarele mele, se împlineste în profunzimile vidului. În fața acestui spectacol, mă simt pătruns de un fior de plăcere divină.

Să notăm, în trecere, că orice ar gândi anumiți istorici, nu a trebuit să vină Copernic pentru ca „zidurile lumii să se năruie” și a se trece „din lumea închisă în universul infinit”¹.

Asemenea conștiinței existenței, contemplația epicureică a naturii este o înălțare către atemporalitate, cum o afirmă o cugetare epicureică²:

Amintește-ți că, născut muritor și primind o viață limitată, te-ai ridicat totuși, prin cunoașterea naturii, pînă la veșnicie și că ai văzut infinitatea lucrurilor, viitoare și prezente.

Și stoicii au un exercițiu de expansiune a eului, iar această expansiune se realizează, de asemenea, în infinit, dar nu numai în infinitul nenumăratelor universuri, căci pentru ei lumea este finită și unică, ci în infinitatea timpului în mijlocul căreia se repetă mereu aceeași desfășurare a evenimentelor ce constituie lumea. Eul se adîncește în totalitatea lumii, din care simte, cu bucurie, că este parte integrantă³:

Spune-mi mai bine cît de firesc este să cuprinzi cu mintea nemăsuratul. Mare și nobil lucru este sufletul omului. El nu suportă să i se pună alte stavile decît cele care-i sînt comune cu Dumnezeu însuși [...] pentru el patria este ceea ce cuprinde, prin mișcarea sa circulară, cerul și lumea [...].

Sufletul ajunge la împlinirea și desăvîrșirea fericirii ce o poate atinge condiția umană, cînd cucerește înălțime și pătrunde în miezul naturii [...] se simte bine plutind printre astre [...]. Ajunge acolo sus, se hrănește și crește: eliberat de obstacole, revine la originea sa.

Sufletul străbate întreaga lume, vidul care-l învăluie și forma sa, se întinde în infinitatea timpului infinit, cuprinde și concepe renașterea periodică a universului.

Să cuprinzi cu privirea drumul astrelor ca și cum te-ar duce cu ele în mișcările lor de revoluție și să gîndești permanent

-
1. Pentru a relua titlul cărții lui A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, 1973.
 2. *Sentences vaticanes*, 10, Balaudé, p. 210.
 3. Seneca, *Scrisori*, 102, 21; *Probleme naturale*, I, Prolog, 12; Marcus Aurelius, *Cugetări*, XI, 1, 3; VII, 47, 1; X, 17.

transformările elementelor, din unele în altele. Astfel de imagini curăță murdăria vieții pămîntești.

Să-ți imaginezi mereu totalitatea lumii și totalitatea realității.

În tradiția platoniciană, unde domină amintirea dialogurilor *Republica*, *Phaidros* și *Theaitetos*, zborul sufletului în spații cosmice este o temă frecventă¹:

Aspirînd la o viață de pace și seninătate, ei contemplă natura și tot ce se găsește în ea [...] însoțesc cu gândul luna, soarele și evoluțiile altor aștri rătăcitori sau ficși; fără îndoială, corpurile lor rămîn, pe pămînt, dar dau aripi sufletelor lor, pentru ca, ridicîndu-se în eter, să observe forțele aflate acolo, asemenea unor oameni deveniți cetățeni ai lumii.

Astronomul Ptolemeu, la care găsim ecouri ale doctriinelor platoniciană, stoică și aristotelică, exprimă într-o epigramă, atribuită lui cu oarecare probabilitate, impresia că se simte participînd la viața divină, pe cînd zboară cu gândul prin spațiile celeste²:

O știu, sînt muritor și nu trăiesc decît o zi. Dar cînd însoțesc mersul ordonat al astrelor în drumul lor circular, picioarele mele nu mai ating pămîntul, foarte aproape de Zeus însuși îmi voi potoli foamea și setea cu nectar, asemenea zeilor.

În toate școlile ce-l practică, exercițiul gîndirii și al imaginației constă, pentru filosof, în a-și conștientiza ființa în întreg, ca pe un punct minuscul și de scurtă durată, însă capabil să se dilate în imensitatea spațiului infinit și să afle, doar printr-o intuiție, totalitatea realității. Eul va cunoaște astfel un dublu sentiment, cel al micimii sale, văzîndu-și individualitatea corporală pierdută în infinitul spațiului și timpului, și cel al măreției sale, simțindu-și puterea de a îmbrățișa totalitatea lucrurilor³. Am putea spune că este vorba de un exercițiu de detașare, de distanțare, avînd ca scop să ne învețe să vedem lucrurile în mod imparțial și obiectiv. Este ceea ce modernii vor numi: punctul de vedere al lui Sirius. Renan⁴ va scrie în 1880:

Cînd ne plasăm în perspectiva sistemului solar, mișcările noastre de revoluție au abia amplitudinea mișcărilor atomului. Din punctul de vedere al lui Sirius, sînt și mai mici.

1. Philon din Alexandria, *De specialibus libris*, II, § 45.

2. Traducere de A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I, Paris, 1944, p. 317; *Antologia palatină*, IX, 577.

3. Cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp. 195-198.

4. E. Renan, *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, 1948, p. 1037.

Inuții să mai spunem că această viziune rațională și universală nu are nici o legătură cu pretinsa transă a șamanului.

PRIVIREA DIN CERURI

Din înălțimile unde se ridică prin gândire, filosoful își îndreaptă privirea asupra pământului și oamenilor și îi apreciază la justa lor valoare. Cum spune un text filosofic chinezesc¹: „Vede lucrurile în lumina Cerului”. Imaginea totalității ființei și timpului, despre care vorbește Platon în *Republica*, nu conduce la disprețuirea morții. Iar în *Theaitetos*, pentru filosoful ce parcurge întinderea realului întreagă, toate preocupările oamenilor sînt meschinărie și neant, iar pasiunile lor par pentru el derizorii, el, care este obișnuit² „să cuprindă cu privirea pământul întreg”.

Aceeași temă se regăsește în celebrul *Vis al lui Scipio*, unde Cicero povestește cum Scipio Emilian l-a văzut apărîndu-i în vis pe strămoșul său Scipio Africanul. Dus atunci în Calea Lactee, de unde contemplă întreg universul, el vede din ceruri pământul ce-i apare ca un punct, încît îi este rușine de dimensiunile reduse ale Imperiului roman. Strămoșul său îi dezvăluie existența vastelor întinderi deșertice, pentru a-l determina să simtă cît de minuscul este spațiul unde se poate răspîndi renumele pe care punem atîta preț³.

Sub influența unei surse neopitagoreice, Ovidiu⁴ îl face pe Pitagora să afirme, în finalul *Metamorfozelor*:

Îmi place să merg prin înaltul spațiilor. Îmi place, părăsind pământul și netrebnica locuință a trupului, să fiu purtat printre nori [...]. Să privesc de departe sufletele rătăcitoare și lipsite de rațiune ale celor ce tremură și se tem de moarte.

Epicureii și stoicii recomandă și ei această atitudine. Din înaltul ținuturilor calme, Lucrețiu⁵ își coboară privirile asupra oamenilor și îi vede „rătăcind pretutindeni și cău-tînd orbește calea vieții”. Pentru Seneca⁶, sufletul filosofu-

1. Fong Yeou-Lan, *Précis de philosophie chinoise*, Paris, 1992, p. 128.

2. *Theaitetos*, 174 e.

3. Cicero, *Republica*, VI, 9, 9. Vezi A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, Paris, 1944, pp. 441-459.

4. Ovidius, *Metamorfoze*, XV, 147 și urm., trad. de David Popescu, Editura Științifică, București, 1972, p.411.

5. Lucrețiu, *Despre natură*, II, 8.

6. Seneca, *Probleme naturale*, I, Prolog, 7-10.

lui, transportat printre astre, privește din înaltul cerului pământul, ce i se înfățișează ca un punct. Motiv pentru a-și bate joc de luxul celor bogați. Războaiele pentru frontierele pe care oamenii le pun între ei par ridicele, iar armatele ce invadează teritorii nu sînt decît furnici care se chinuie într-un spațiu restrîns.

La fel gîndește și cinicul Menipp în strălucita povestire a lui Lucian, intitulată *Icaromenipp*, cînd, ajuns pe Lună, vede oamenii disputîndu-și prostește granițele și pe bogați mîndrindu-se cu pămînturile lor care, spune el, nu sînt mai mari decît un atom al lui Epicur. Privindu-i din ceruri, și el compară oamenii cu niște furnici. Într-o altă scriere, intitulată *Charon*, luntrașul morților privește de la o ameziitoare înălțime viața oamenilor pe pămînt și nebunia acțiunilor lor, dacă le cercetăm gîndindu-ne că vor muri curînd.

Nu este complet lipsit de interes faptul că acest observator este Charon, luntrașul morților. A privi din ceruri înseamnă a vedea lucrurile din perspectiva morții. Înseamnă, în ambele cazuri, a privi lucrurile cu detașare, de la distanță, din depărtare, cu obiectivitate, așa cum sînt ele însele, reintegrîndu-le în imensitatea universului, în totalitatea naturii, fără a le adăuga falsele prestigii atribuite de pasinile noastre și de convențiile omenești. Privirea din ceruri ne schimbă judecățile de valoare asupra lucrurilor. Luxul, puterea, războiul, granițele, grijile vieții cotidiene devin ridicele.

După cum se vede, conștientizarea de sine, fie că se întîmplă în mișcarea de concentrare spre sine, fie în tendința de expansiune către Tot, solicită întotdeauna exercițiul morții, care este, de la Platon, însăși esența filosofiei.

FIZICA ÎN CALITATE DE EXERCİȚIU SPIRITUAL

Am vorbit deja despre exercițiul spiritual al fizicii¹. Expri-marea sună cam straniu urechilor noastre moderne. Totuși, ea corespunde pe deplin reprezentării pe care o avem, în mod tradițional, despre fizica din filosofia antică, cel puțin începînd cu Platon.

În general, fizica antică nu caută să propună un sistem al naturii, pe deplin riguros în toate detaliile. Desigur, există principii generale de explicare, de exemplu opoziția

1. Cf. mai sus, p. 211.

dintre alegerea a ceea ce este mai bun și necesitate, în *Timaios*, sau vidul și atomii, la Epicur; există și o viziune globală a universului. Dar, în legătură cu explicarea fenomenelor particulare, filosoful antic nu are pretenția de a ajunge la certitudine; se mulțumește să propună una sau mai multe explicații, verosimile sau rezonabile, ce-i vor satisface spiritul și-i vor procura plăcere. Referitor la substanțe, Platon face următoarea remarcă¹:

A înfățișa în continuare, după metoda unui discurs verosimil, celelalte substanțe de acest fel, nu este deloc ceva complicat. Când cineva, de dragul unei destinderi, lasă un timp deoparte vorbirea despre realitățile veșnice și examinează în amănunt expunerile privitoare la devenire, el își procură astfel o plăcere de care nu are cum să îi pară rău, un amuzament cumpătat și rezonabil.

Ca întotdeauna, trebuie să ținem cont și în acest caz de ironia platoniciană, care simulează că nu ia în serios ceea ce interesează cel mai mult, dar nu putem nega că Platon consideră că lucrurile naturale, create de zei, scapă în cele din urmă cunoașterii noastre. În general, putem afirma că scrierile antichității referitoare la fizică nu sînt tratate în care, o dată pentru totdeauna, ar fi expusă o teorie definitivă și sistematică a fenomenelor fizice examinate în ele însele. Finalitatea lor este alta. E vorba fie de a învăța cum să fie tratate problemele într-o manieră metodică, așa cum e cazul lui Aristotel, fie de a se consacra așa-numitul exercițiu continuu (*energēma*) al cunoașterii naturii (*physiologia*), exercițiu, spune Epicur², „ce aduce, în cel mai înalt grad, liniștea în această viață”, fie de a înălța spiritul prin contemplarea naturii.

Exercițiul are deci o finalitate morală, a cărei nuanțare, este, fără îndoială, diferită, în diversele școli, dar este totdeauna recunoscută. Lucru deja valabil în *Timaios*. Acolo, Platon³ invită sufletul omenesc să imite, în fluxul gândurilor, sufletul lumii și să atingă astfel scopul vieții omenesti. Pentru Aristotel, cercetarea aduce bucurie sufletului și îi permite, totodată, să atingă fericirea supremă a vieții:

1. *Timaios*, 59 c-d, trad. de Cătălin Partenie, în Platon, *Opere*, VII, Editura Științifică, București, 1993, p. 177; cf. J. Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene*, Berlin, 1962, p. 110.
2. Epicur, *Scrisoare către Herodot*, 36, Balaudé, p. 152.
3. *Timaios*, 90 a.

adesea, filosoful nu va ajunge decât la plauzibil, *eulogon*, ceea ce nu e decât satisfăcător pentru spirit, chiar dacă, astfel, îi procură o bucurie¹. Pentru Epicur, exercițiul studiului naturii eliberează de frica de zei și de teama de moarte.

Vom găsi poate cea mai bună descriere a fizicii concepute ca exercițiu spiritual într-un text al lui Cicero, inspirat de filosofia Noii Academii. Ca bun discipol al lui Arcesilaos și Carneade, el începe prin a relua reflecțiile platoniciene asupra incertitudinilor legate de cunoașterea naturii și îndeosebi asupra dificultăților observației și ale experimentării. Însă cercetărilor fizice nu le lipsește o finalitate morală²:

Cred că n-ar trebui să renunțăm la problemele fizicienilor. Observarea și contemplarea naturii este un fel de hrană naturală pentru suflete și spirite. Ne înălțăm, ne dilatăm [*citesc latiores*], privind din ceruri realitățile omenești și, contemplând lucrurile superioare și celeste, le disprețuim pe cele omenești, ca fiind meschine și înguste. Căutarea lucrurilor celor mari și, în același timp, a celor mai obscure ne provoacă plăcere: dacă, în această căutare, ni se arată ceva verosimil, spiritul nostru se umple de o nobilă plăcere omenească.

La începutul *Problemelor naturale*, Seneca³ vedea și el în elevarea sufletului principala rațiune a fizicii:

A contempla aceste lucruri, a le studia, a te consacra lor și a fi absorbit de ele, oare nu înseamnă a depăși condiția de muritor și a avea acces la o condiție superioară? Ce profit, îmi spui, ai putea avea din studiile tale? Chiar dacă nu ar fi un altul, cu siguranță va fi acesta: voi ști că totul este neînsemnat, o dată ce am simțit măreția lui Dumnezeu.

De altfel, însoțită sau nu de un efort de explicare rațional, contemplarea naturii are o semnificație existențială. Conform lui Menandru⁴, influențat poate de Epicur, aceasta este cea mai mare fericire pe pământ:

Cea mai mare fericire, după părerea mea, [...] înainte de a ne întoarce foarte repede acolo de unde am venit, este de a fi contemplat liniștit aceste ființe auguste: soarele ce strălucește deasupra tuturor, astrele, apa, norii, focul. De-ar fi să trăim o

1. J.-M. Le Blond, *Aristote, philosophe de la vie*, Paris, 1944, p. 71.

2. Cicero, *Lucullus*, 41, 127.

3. Seneca, *Probleme naturale*, I, Prolog, 17.

4. Traducere de A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, pp. 165 și 169.

sută de ani, sau mai puțin, întotdeauna ni se va oferi ochilor același spectacol, și niciodată nu voi privi un altul mai demn de cinstire.

Este vorba aici de o tradiție constantă în filosofia antică: ceea ce dă sens și valoare vieții omenești este contemplarea Naturii, iar mulțumită ei, fiecare zi este o sărbătoare pentru omul moral¹.

Exercițiul fizicii dobândește cea mai mare valoare în stoicism. Mai mult decât oricare altul, stoicul are conștiința de a fi, în fiecare clipă, în contact cu universul întreg. De aceea, în orice eveniment prezent este implicat întreg universul²:

Orice ți s-ar întâmpla, acel lucru a fost pregătit pentru tine, dintotdeauna, și înlănțuirea cauzelor a pregătit de la începuturi, o dată cu substanța ta, și întâlnirea cu acest eveniment. Eveniment ce vine să te întâmpine, ce ți s-a întâmplat și ți-a fost hărăzit, și care există doar pentru tine, fiind conceput împreună cu tine încă de la început, plecând de la cauzele cele mai îndepărtate. Orice eveniment ce vine să te-ntâmpine a fost legat de tine prin destin și ȳesut o dată cu tine de Tot, încă dintru începuturi.

Astfel, concentrarea eului asupra prezentului și expansiunea sa în cosmos se realizează într-o singură clipă. Tot așa spune și Seneca³:

Se bucură de prezent fără a depinde de ceea ce nu există încă [...] Este fără speranță și fără dorință, nu se avîntă spre un țel neclar, căci e satisfăcut de ceea ce are. Și nu se mulțumește cu puțin, deoarece posedă universul întreg [...] Ca și Dumnezeu, spune: „Totul îmi aparține”.

Așadar, în orice moment, întâlnind fiecare eveniment, eu sînt în legătură cu întreaga desfășurare trecută și viitoare a universului. Iar alegerea modului de viață stoic rezidă tocmai în a spune „da” Universului în totalitatea sa, deci în a vrea ca ceea ce se întâmplă să se petreacă așa cum se întâmplă. Marcus Aurelius⁴ spune universului: „ȳubesc împreună cu tine!”. Or, fizica explică faptul că totul este în

1. Plutarh, *Despre liniștea sufletului*, 477 c-e.

2. Marcus Aurelius, *Cugetări*, X, 5; VI, 8, 12; IV, 26.

3. Seneca, *Despre binefaceri*, VII, 2 și 3, 3.

4. Marcus Aurelius, *Cugetări*, X, 21.

tot și că, precum spunea Hrisip¹, o singură picătură de vin se poate amesteca în marea întreagă și să se răspîndească în lumea întreagă. Consimțirea la destin și Univers, reînnoită cu ocazia fiecărui eveniment. Înseamnă fizica practică și trăită. Acest exercițiu constă în a pune de acord rațiunea individuală cu Natura, care este Rațiunea universală, și anume a te asemana Întregului, a te adînci în Tot², a nu mai fi „om”, ci „Natură”. Tendința de renunțarea a omului este o constantă în școlile cele mai diverse, de la Pyrrhon, ce susținea că e dificil să renunți la cele omenești, pînă la Aristotel, pentru care trăirea conform spiritului este supraomenească, și Plotin³, pentru care, în experiența mistică, nu mai este vorba despre „om”.

Raportarea la celălalt

De-a lungul expunerii noastre cu privire la diferitele școli filosofice, am întîlnit problema raporturilor filosofului cu ceilalți oameni, a rolului său în cetate, a vieții lui împreună cu alți membri ai școlii. Există și aici remarcabile constante în practica filosofică. Vom recunoaște de la început importanța capitală a îndrumării spirituale⁴. Ea comportă două aspecte, acțiunea de educare morală în general, pe de o parte, și raportul ce leagă individual maestrul de un discipol, pe de altă parte. Sub aceste două aspecte, filosofia antică este îndrumarea spirituală. Simplicius⁵ va spune, chiar la sfîrșitul istoriei gîndirii antice:

Ce loc deține filosoful în cetate? Va fi cel al unui modelator al omului și al unui artizan care formează cetățeni loiali și demni. Nu va avea altă profesiune decît aceea de a se purifica pe sine și pe ceilalți, pentru a trăi viața conform naturii omului; va fi tatăl și pedagogul tuturor cetățenilor, reformatorul, sfătuitorul și ocrotitorul lor, oferindu-se tuturor pentru a coopera la împlinirea întregului bine, bucurîndu-se cu cei fericiți, compătîmind cu cei îndurerați și consolîndu-i.

1. Plutarh, *Despre noțiunile comune*. 37, 1078 e, în *Les stoïciens*, É. Bréhier (ed.), p. 169.
2. Seneca, *Scrisori*, 66, 6.
3. Plotin, *Enn.*, V, 3 (49), 4, 10 și VI, 7 (38), 34, 16-17.
4. I. Hadot, *The Spiritual Guide*, în *Classical Mediterranean Spirituality*, New York, 1986, pp. 436-459.
5. Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXII, rîndul 154, I. Hadot (ed.), Leida, Brill, 1995.

În ceea ce privește educația morală generală, ne-am dat seama deja, filosofia urmează cetății. Cetatea greacă, cum a arătat I. Hadot¹, se preocupa în mod special de formarea etică a cetățenilor, cum o atestă, între altele, obiceiul de a înălța în orașe mici monumente comemorative pe care erau gravate diferite maxime. Fiecare școală filosofică a reluat, în stil propriu, această misiune educativă, fie, ca la platonicieni și aristotelicieni, influențând legislatorii și guvernanții, considerați drept educatori ai cetății, fie, ca la stoici, epicurei sau cinici, încercându-se convertirea indivizilor, printr-o propagandă misionară adresată tuturor oamenilor, indiferent de sex și condiție socială.

Îndrumarea spirituală se prezintă deci ca o metodă de educare individuală, avînd o dublă finalitate. Mai întîi, permite discipolului să ia cunoștință de sine însuși, adică de lipsurile și progresele sale. După Marcus Aurelius, acesta era rolul jucat în viața sa de stoicul Junius Rusticus²: „A știut ce nevoie aveam să-mi îndrept starea morală și cum să mă îngrijesc de acest lucru”. Este vorba, apoi, de a ajuta discipolul să facă alegerile particulare convenabile, în viața de zi cu zi. Convenabile, adică aparent bune, căci cea mai mare parte dintre școli sînt de acord în a recunoaște că atunci cînd decidem în acțiuni ce nu depind în întregime de noi: a naviga, a ne război, a ne căsători, a avea copii, nu putem aștepta o certitudine pentru a acționa și trebuie să alegem conform unor probabilități. Așadar, un sfătuitor este, adesea, indispensabil.

P. Rabbow și I. Hadot³ au analizat foarte bine metodele și formele îndrumării spirituale, a căror practică este atestată în aproape toate școlile filosofice. Așa cum reiese din *Dialogurile* lui Platon sau din *Memorabilia* lui Xenofon, Socrate poate fi considerat tipul de îndrumător spiritual care, prin discursurile sale și felul de a fi, provoacă o rană sau un șoc în sufletul celui căruia i se adresează, obligîndu-l astfel să-și repună în discuție propria viață. Am putea califica în aceiași termeni influența exercitată de Platon asupra lui Dion din Siracuză și sfaturile morale și politice pe care i le dă. Tradiția menționează de altfel că

1. I. Hadot, *The Spiritual Guide*, pp. 441-444.

2. Marcus Aurelius, *Cugetări*. I, 7, 1.

3. P. Rabbow, *Seelenführung*, pp. 260-279; I. Hadot, *The Spiritual Guide*, pp. 441-459.

Platon era atent la caracterul specific fiecăruia dintre discipolii săi. Referitor la Aristotel, ar fi spus¹: „Pentru el, am nevoie de un frâu”, iar în legătură cu Xenocrate: „Pentru acesta, am nevoie de un pinten”. Îi repeta permanent lui Xenocrate, care era mereu sever și grav: „Adu un sacrificiu Grațiilor”.

De altfel, Platon prezintă el însuși în *Scrisoarea a VII-a*, principiile ce trebuie să guverneze atât îndrumarea spirituală, cât și acțiunea politică²:

Cînd cineva dă un sfat unui bolnav al cărui mod de viață nu-i este prielnic sănătății, în primul rînd, pentru a-i schimba felul de a trăi, dacă suferindul arată bunăvoință, se ivește necesitatea să-i dea în continuare și altă povață.

Pentru a putea fi îngrijit, este necesară schimbarea vieții. Celui ce acceptă transformarea vieții, putem să-i dăm sfaturi:

Acesta e deci punctul meu de vedere și, dacă cineva mi se adresează într-o problemă esențială pentru el, de pildă pentru o investiție sau pentru măsuri de luat în privința sănătății trupesti și sufletești, dacă constat că cel în cauză își duce viața zilnică după principii ferme și, în încercarea prin care trece, se arată dispus să urmeze sfaturile ce-i sînt date, ei bine, dacă-i așa, îl ajut cu dragă inimă și nu mă limitez la o îndeplinire formală a datoriei asumate.

Regăsim aici spiritul eticii dialogului: nu putem dialoga decît cu cineva care vrea în mod sincer să discute. Așadar, nu vom încerca să-l constrîngem pe cel ce refuză să-și schimbe modul de viață. Nu trebuie să-l supărăm, nici să-l flătăm, nici să-i facem reproșuri inutile, nici să-l ajutăm în satisfacerea dorințelor pe care le condamnăm. La fel este de adevărat și pentru cetatea ce refuză să-și schimbe modul de viață. Filosoful va putea spune că dezaprobă corupția cetății, doar dacă aceasta poate fi de vreun folos. Dar să nu recurgă la violență!

Cînd nu e posibilă instalarea unui regim politic mai bun fără a alunga sau sugruma oameni, e mai bine să rămîi liniștit și să te rogi pentru binele personal și cel al cetății.

Cunoaștem, despre cinici, un anumit număr de anecdote în care maestrul își punea la încercare discipolii, umilindu-i

1. D. L., IV, 6.

2. *Scrisoarea a VII-a*, 330 c-331 a (trad. rom. A. Piatkowski, Humanitas, Buc., 1997).

sau certându-i¹. În ceea ce privește școala lui Epicur, avem prețioase mărturii, mai ales sub formă epistolară despre practica îndrumării spirituale. Ea a făcut, în școala lui Epicur, obiectul unei învățături, așa cum o atestă tratatul lui Philodemos² *Despre libertatea de exprimare*, ce conține extrase din lecțiile lui Zenon³ consacrate acestui subiect. Vorbirea directă a maestrului apare aici drept o artă definită ca aleatorie (stocastică), în măsura în care trebuie să se țină cont de moment și împrejurări. Maestrul va trebui să se aștepte la eșecuri, să încerce mereu să îndrepte conduita discipolului, situându-se alături în dificultățile ce le întâmpină. Dar nici discipolul nu trebuie să ezite în a-și mărturisii dificultățile și greșelile și să vorbească absolut liber despre ele. Cum am văzut, tradiția epicureică recunoaște valoarea terapeutică a cuvîntului. În schimb, maestrul trebuie să asculte cu simpatie, fără batjocură și rea-voință. Ca răspuns la „mărturisirea” discipolului, maestrul va trebui să vorbească liber pentru a-l admonesta pe discipol, făcându-l să înțeleagă adevăratul scop al muștrărilor. Epicur, notează Philodemos, nu a ezitat să facă reproșuri violente într-o scrisoare adresată discipolului său Apollonides. Trebuie ca admonestarea să fie calmă și binevoitoare. Filosoful, adaugă Philodemos, nu trebuie să se teamă să facă reproșuri oamenilor politici.

În școala lui Epicur, avem un exemplu de îndrumare spirituală în scrisoarea pe care unul din discipolii lui Epicur, Metrodoros⁴, o adresează tînărului Pythocles :

Îmi spui că imboldul trupului te îndeamnă la a face abuz de plăcerile dragostei. Dacă nu încalci legile și nu tulburi bunele moravuri, dacă nu-ți deranjezi nici un vecin, dacă nu-ți epuizezi forțele și nu-ți risipește averea, consacră-te fără scrupule înclinației tale. Totuși, este imposibil să nu fii oprit de nici unul din aceste obstacole: plăcerile dragostei n-au adus niciodată cîștig nimănui; este de ajuns că nu dăunează.

-
1. Cf. atitudinea lui Crates față de discipolul său Zenon, în L. Paquet, *Les Cyniques grecs*, Paris, 1992, p. 166.
 2. Despre acest tratat, cf. M. Gigante, „Philodème. *Sur la liberté de parole*”, Association Guillaume Budé, Actele Congresului al VIII-lea (1968), Paris, 1970, pp. 196-220 și *Recherche Filodemee*, Neapole, ediția a II-a, 1983, pp. 55-113.
 3. P. Rabbow, *Seelenführung*, pp. 269-270.
 4. Trad. Festugière, în *Épicur et ses dieux*, p. 40; *Sentences vaticanes*, LI, Balaudé, p. 216.

Știm puține lucruri despre îndrumarea de conștiință în vechiul stoicism. În orice caz, putem presupune că tratatele stoice de cazuistică, scrise de Antipater din Tars și Diogene din Babilon, a căror urmă o regăsim în tratatul *Despre îndatoriri* al lui Cicero, rezumau o lungă experiență în îndrumarea de conștiință. Orice ar fi, stoicismul ne prezintă mai multe figuri de îndrumători ai sufletului: Seneca, în ale sale *Scrisori către Luciliu*, Musonius Rufus în scrierile sale, Epictet în *Convorbirile* relatate de Arrian. Îndrumarea spirituală a lui Seneca e foarte literară. De la un capăt la celălalt al scrisorilor sale, formulele frapante, imaginile, sonoritățile chiar sînt alese după un plan. Însă observațiile psihologice și descrierea exercițiilor stoice sînt foarte prețioase. Totul ne face să ne gîndim că maestrul stoic al lui Marcus Aurelius, Junius Rusticus, a fost pentru el un îndrumător de conștiință, pe care viitorul împărat se supăra adesea, din cauza modului direct de a vorbi al acestui filosof.

În *Viața lui Plotin* scrisă de Porfir și în celelalte *Vieți* ale filosofilor de la sfîrșitul antichității, multe anecdote ne fac să întrezărim practici de îndrumare spirituală. De exemplu, găsim celebra povestire despre Plotin sfătuindu-l pe Porfir¹ să plece în călătorie, pentru că era obsedat de gîndul sinuciderii. Cunoașem, de asemenea, un detaliu interesant despre felul în care Aidesius, un filosof ce preda la Pergam în secolul IV, corecta aroganța elevilor săi²:

Aidesius avea un anumit fel de a fi amabil și apropiat de popor. După întrecerile dialectice, ieșea împreună cu discipolii cei mai distinși să se plimbe prin Pergam. Voia ca discipolii să aibă în suflet un sentiment de armonie și responsabilitate față de specia umană; dacă vedea că sînt grosolani și aroganți din cauza orgoliului datorat opiniilor lor, le tăia avîntul, nu pe mare, ci pe pămînt, în mijlocul vieții omenești. Dacă întâlnea o vînzătoare de legume, se bucura, se oprea ca să discute cu ea despre prețuri, despre banii cîștigați și producția de legume. La fel se comporta cu un țesător, cu un fierar sau cu un dulgher.

Un text al lui Plutarh³ va rezuma tot ceea ce am arătat despre fenomenul de îndrumare de conștiință în școlile

1. Porfir, *Viața lui Plotin*, 11, 13.

2. Eunape, *Vie des philosophes et des sophistes*, p. 57, 10-18 Giangrande; vezi R. Goulet, *Aidésius de Cappadoce*, în R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. I, p. 74.

3. Plutarh, *Cum să ascuți*, 43 d.

filosofice și despre libertatea cuvîntului, aflată la un loc de cînte. Atunci cînd cei care tocmai a ascultat un filosof, se spune, este tulburat de un lucru anume, dacă o pasiune îl apasă și trebuie reprimată, dacă o suferință trebuie potolită, e necesar s-o arate lumii și s-o vindece.

Dacă o izbucnire de mînie, un acces de superstiție, un dezacord profund cu anturajul nostru sau o dorință personală pricinuită de dragoste, face să vibreze fibre ale inimii noastre care nu au mai vibrat pînă acum, ajutînd sau tulburînd gîndirea noastră, nu trebuie să încercăm să vorbim altceva cu maestrul nostru, pentru a evita disprețul, ci să ascultăm în timpul lecțiilor chiar discuțiile despre aceste pasiuni, iar la sfîrșitul orei, să mergem să-i găsim pe maeștri pentru a le pune, în particular, întrebări suplimentare. Trebuie să evităm să acționăm invers, cum fac cei mai mulți oameni; ei îi apreciază pe filosofi și îi admiră, cînd vorbesc despre alte subiecte, însă dacă filosoful, lăsînd totul deoparte, le vorbește în particular, cu franchețe, despre lucruri importante pentru ei, aducîndu-le aminte de ele, ei îl suportă cu dificultate și îl consideră indiscret.

Majoritatea oamenilor, continuă Plutarh, nu i-au considerat pe filosofi decît ca pe niște sofîști, care, din momentul cînd s-au ridicat de la catedră și au părăsit cărțile și manualele de inițiere, sînt inferiori celorlalți oameni „în actele reale ale vieții”. Cu totul alta este situația în cazul modului de viață al adevăraților filosofi.

Filosofiile antice au dezvoltat așadar practici diverse de terapie a sufletului, manifestîndu-se prin intermediul diferitelor forme de discurs, fie că e vorba de exortație, de mustrare, consolare sau instruire. În Grecia, se știa de la Homer și Hesiod că deciziile și dispozițiile interioare ale oamenilor puteau fi modificate, alegînd cu abilitate cuvintele capabile să convingă¹. În această tradiție se vor constitui, în perioada sofîștilor, regulile artei retorice. Îndrumarea spirituală filosofică și exercițiile spirituale prin care individul se străduiește să se influențeze și să se transforme, vor utiliza multe procedee retorice, pentru a produce convertirea și a convinge.

Folosirea îndrumării spirituale și terapia sufletelor vor conduce pe filosofi antici la o profundă cunoaștere a „inimii omului”, a motivațiilor sale, conștiente sau incon-

1. Cf. J. de Romilly, „*Patience mon coeur!*” *L'Essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, 1984.

științe, a intențiilor sale intime, pure sau impure. Dialogul *Phaidros* al lui Platon a lăsat să se observe, dar fără să intre în detalii, posibilitatea unei retorici ce ar putea să adapteze genurile de discurs la diferite tipuri de suflete. Exista acolo un întreg plan al îndrumării de conștiință. Cartea a doua a *Retoricii* lui Aristotel realizează, în parte, acest proiect, descriind tot ce trebuie cunoscut despre dispozițiile auditoriului, de exemplu, influențele exercitate asupra lui de pasiuni, de starea socială sau vîrstă. Foarte importante sînt și descrierile virtuților și ale viciilor în diferitele *Etici* ale lui Aristotel, ele avînd ca scop să lămurească legislatorul asupra manierei de a guverna oamenii. Am văzut că tratatul epicureic *Asupra libertății cuvîntului* studia amănunțit sentimentele ce se nasc în individ cu prilejul muștrărilor, al mărturisirii sau al vinovăției. Găsim la epicureul Lucrețiu și la stoicul Seneca o remarcabilă descriere a chinurilor la care sufletul poate să se supună: „Fiecare încearcă să se evite pe sine [...] dar fără voia noastră rămînem legați de acest eu pe care îl detestăm”¹, descrierea plictiselii care ajunge „pînă la greață” și ne face să spunem: „Pînă cînd aceleași lucruri?”² sau, încă, a ezitării de a ne converti la filosofia descrisă de Seneca în prologul tratatului său *Despre liniștea sufletului*, unde-l face să vorbească pe prietenul său Serenus, ce parcă i se confesează³:

Mi-a venit în gînd, Seneca, să mă cercetez cu atenție și astfel mi-am descoperit tot felul de cusururi: unele sînt fățîșe, încît aș putea să le prind cu mîna. Dimpotrivă, altele se ascund în adîncul ființei mele; însă mi-am aflat cusururi ce se vădesc în răstimpuri [...] Deși am descoperit că am o astfel de fire (căci de ce să nu-ți mărturisesc ca unui medic!), totuși nu m-am eliberat cu adevărat de ceea ce mă temeam și uram, însă nici nu m-am arătat neputincios.

Serenus analizează în amănunt toate aspectele îndoielii și ezitărilor sale, între viața simplă și viața de lux, între viața activă în serviciul oamenilor și timpul liber care aduce liniștea, între dorința de a se immortaliza într-o operă literară și voința de a nu scrie decît pentru propria utilitate morală.

1. Lucrețiu, *Despre natură*, III, 1068.

2. Seneca, *Scrisori*, 24, 26.

3. Seneca, *Despre liniștea sufletului*, I, 1, în Seneca, *Scriseri filosofice alese*, trad. de Svetlana Sterescu, Editura Minerva, București, 1981. p. 73.

Vom găsi observații foarte interesante în vastul comentariu pe care neoplatonicianul Simplicius l-a consacrat *Manualului* lui Epictet.

Această practică tradițională a îndrumării de conștiință a condus la o mai bună înțelegere a tot ceea ce pretinde puritatea acțiunii morale. Vom lua ca exemplu *Cugetările* lui Marcus Aurelius, unde găsim o descriere ideală a manierei în care trebuie practică acțiunea asupra aproapelui. Nu putem decît admira, de exemplu, extrema finețe cu care Marcus Aurelius definește atitudinea ce trebuie să o avem pentru a acționa asupra conștiinței aproapelui, bunăvoința arătată celui ce a comis o greșeală și cum trebuie să i ne adresăm¹,

fără să îl umilim, fără să îi dăm sentimentul că îl tolerăm, dar cu sinceritate și bunătate [...] cu blîndețe, fără ironie, fără umilințe, ci cu afecțiune, cu sufletul lipsit de asprime, nici cum am face-o într-o școală, nici pentru a ne face admirați de cineva care asistă la discuție, ci într-adevăr între patru ochi, chiar dacă și alții sînt prezenți.

Marcus Aurelius întrevade aici, se pare, că blîndețea e un lucru atît de delicat, încît chiar a vrea să fii blînd ar însemna să încetezi să fii blînd, deoarece orice artificiu și orice afectare distrug blîndețea. De altfel, nu acționăm eficace asupra celorlalți decît atunci cînd nu încercăm să acționăm asupra lor, cînd evităm orice violență, chiar spirituală, făcută sieși sau celorlalți. Tocmai această finețe și această blîndețe au puterea de a schimba opiniile, de a converti, de a-i transforma pe alții. La fel, cînd vom dori să facem bine aproapelui, intenția de a face bine nu va fi cu adevărat pură decît dacă este spontană și inconștientă de ea însăși. Binefăcătorul perfect este acela care nu știe ce a făcut²: „Trebuie să fie din aceia care fac binele inconștient”. Ajungem aici la supremul paradox: o voință atît de puternică încît se suprimă ca voință și o obișnuință ce devine natură și spontaneitate. În același timp, perfecțiunea raportului cu aproapele culminează în respectul și dragostea celorlalți. Ceea ce motivează profund, în toate școlile, alegerea modului de viață, precum și discursul lor,

1. Marcus Aurelius, *Cugetări*, XI. 13, 2 și XI, 18, : cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 241.

2. Marcus Aurelius, V, 6, 3.

este dragostea de oameni. Această iubire îl inspiră pe Socrate din *Apoloogia* sau din *Euthyphron* ale lui Platon, cât și propaganda epicureică sau stoică și chiar discursul sceptic².

Înțeleptul

Figura înțeleptului și opțiunea de viață

Înțelepciunea a fost considerată în toată antichitatea un mod de a fi, o stare în care omul este într-o manieră radical diferită de a celorlalți oameni, fiind un fel de supraom. Dacă filosofia este activitatea prin care filosoful învață înțelepciunea, acest exercițiu va consta, în mod necesar, nu doar în a vorbi și a discuta într-o anumită manieră, ci în a exista, acționa și a vedea lumea într-un mod determinat. Filosofia nu este doar un discurs, ci alegerea unui mod de viață, o opțiune existențială și un exercițiu trăit, deoarece ea e aspirația la înțelepciune. Este adevărat că în noțiunea de înțelepciune este inclusă ideea unei cunoașteri perfecte. Totuși, cum am văzut în legătură cu Platon și Aristotel, această cunoaștere nu rezidă în posesia informațiilor despre realitate, ci într-un mod de viață corespunzător activității celei mai înalte pe care omul o poate exercita și este strâns legată de perfecțiune, de virtutea sufletului.

În fiecare școală, figura înțeleptului este norma transcendentă ce determină modul de viață al filosofului. Trebuie să constatăm că în descrierea acestei norme există, dincolo de diferențele apărute în diversele școli, acorduri profunde, tendințe comune pe care le putem deosebi. Regăsim același fenomen pe care l-am descris când am vorbit despre exercițiile spirituale.

Mai întâi, înțeleptul rămîne identic cu sine însuși, într-un perfect echilibru al sufletului, adică fericit, oricare ar fi circumstanțele. Astfel Socrate, în *Banchetul* lui Platon, își păstrează aceleași dispoziții chiar dacă e obligat să suporte foamea și frigul sau, dimpotrivă, când trăiește în belșug.

1. Platon, *Euthyphron*, 3 d 6.

2. Sextus Empiricus, *Schițe pyrrhoniene*, III, 280, Dumont, *Les Sceptiques*, p. 212.

Poate să se abțină sau să se bucure de lucruri cu aceeași ușurință. Se spune despre Aristip¹, unui dintre discipolii lui Socrate, că se adapta la orice situație, putînd să se bucure de ceea ce avea și să nu sufere de lipsa bunurilor. În ceea ce-l privește pe Pyrrhon, el rămîne mereu în aceeași stare interioară, și anume, dacă împrejurările exterioare se schimbau, el nu-și modifica hotărîrile și dispozițiile sufletești. Armonia cu sine și permanența în identitate îl caracterizează și pe înțeleptul stoic, căci înțelepciunea constă în a vrea întotdeauna același lucru.

În mod sigur înțeleptul își găsește fericirea în el însuși, el este astfel independent (*autarkes*) față de circumstanțele și lucrurile exterioare, ca Socrate, care, după *Memorabilia* lui Xenofon, trăia fiindu-și suficient, fără a se preocupa de lucruri inutile. Este una din caracteristicile înțeleptului, conform lui Platon² ce îl face pe Socrate să spună: „Dacă există un om care își este suficient lui însuși pentru a fi fericit, acesta este cu siguranță înțeleptul și dintre toți oamenii doar el are cel mai puțin nevoie de celălalt”. Iar după Aristotel³, înțeleptul duce o viață contemplativă, întrucît ea nu are nevoie de lucrurile exterioare pentru a se manifesta iar înțeleptul găsește în ea fericirea și perfectă independență. A nu depinde decît de sine, a-ți fi suficient, reducînd la maxim nevoile proprii, este idealul filosofilor cinici. Epicureii ajung aici limitîndu-și și stăpînindu-și dorințele; ei nu mai sînt deci dependenți de nevoi. Cît privește stoicii, ei preferă să spună că numai virtutea este suficientă fericirii.

Dacă înțeleptul este mereu identic cu sine însuși și își este sieși suficient, aceasta se întîmplă, cel puțin pentru Pyrrhon, pentru cinici și stoici, deoarece lucrurile exterioare nu-i pot tulbura, întrucît consideră că ele nu sînt nici bune, nici rele și, din diverse motive, refuză să emită o judecată de valoare despre ele, declarîndu-le indiferente. Pentru Pyrrhon, de exemplu, totul este indiferent pentru că sîntem incapabili să știm dacă lucrurile sînt bune sau rele; așadar nu putem face diferență între ele. La stoici, toate lucrurile ce nu depind de noi sînt indiferente; singu-

1. D. L., II, 6.

2. *Republica*, 387 d 12.

3. Aristotel, *Etica Nicomahică*, X. 1177 a 27.

rul lucru ce depinde de noi și nu e lipsit de interes, este binele moral, adică intenția de a face bine întrucât este bine. Prin ele însele, toate celelalte lucruri nu sînt nici bune, nici rele, dar depinde de noi să le folosim într-o manieră bună sau rea, de exemplu, bogățiile și sărăcia, sănătatea sau boala. Folosindu-le eficace, înțeleptul le dă valoare. Indiferența înțeleptului nu este un dezinteres față de tot, ci o reorientare a interesului și atenției spre altceva decît ceea ce reține atenția și grija celorlalți oameni. Pentru înțeleptul stoic, de exemplu, putem spune că din momentul cînd a descoperit că lucrurile indiferente nu depind de voința sa, ci de voința Naturii universale, ele capătă pentru el un interes infinit, le acceptă cu dragoste, pe toate cu aceeași dragoste, le găsește frumoase, pe toate cu aceeași admirație. Spune „da” întregului univers și fiecareia din părțile lui, fiecăruia dintre evenimentele lui, chiar dacă acea parte sau acel eveniment par penibile sau respingătoare. Regăsim aici atitudinea lui Aristotel față de natură : nu trebuie să resimțim o aversiune puerilă pentru una sau alta dintre realitățile produse de Natură, căci, cum spunea Heraclit, chiar și în bucătărie există zei. Indiferența înțeleptului corespunde unei transformări totale a raportului cu lumea.

Echilibrul sufletului, lipsa nevoii, indiferența la lucrurile lipsite de interes : pe aceste calități își întemeiază înțeleptul liniștea sufletului și absența tulburării. Cauza zbuciumului sufletului poate fi multiplă. În opinia lui Platon, corpul, prin dorințele și pasiunile lui, aduce dezordine și neliniște în suflet. Mai există grijile vieții private și mai ales ale vieții politice. Xenocrate¹ ar fi spus că „filosofia a fost inventată pentru a pune capăt zbuciumului produs de griji”. Viața contemplativă aristotelică, îndepărtată de agitația politicii și de incertitudinile acțiunii, va aduce seninătatea. Potrivit lui Epicur, acestea sînt angoasele inutile legate de moarte și de zeii ce-i neliniștesc pe oameni, ca și dorințele dezordonate și angajarea în afacerile cetății. Pentru înțeleptul ce-și va putea limita dorințele și acțiunea, sau suprima durerile, seninătatea sufletului astfel dobîndită îi va permite să trăiască pe acest pămînt „ca un zeu printre oameni”.

1. Xenocrate, fr. 4, Heinze (R. Heinze, *Xenocrates, Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892).

Pyrrhon găsea pacea refuzînd să decidă dacă lucrurile sînt bune sau rele. Pentru sceptici, liniștea interioară urma ca o umbră suspendarea judecării, adică refuzul de a emite judecări de valoare despre lucruri. În sfîrșit, după opinia stoicilor, înțeleptul știe să împace eficacitatea în acțiune cu seninătatea interioară, deoarece, în incertitudinea reușitei, el acționează întotdeauna în consens cu destinul și veghind la păstrarea unei intenții pure.

Figura înțeleptului ar apărea deci ca un fel de sursă de libertate, de neînfîrînt și de nebiruit, pe care o descrie foarte bine cunoscutul text al lui Horațiu¹:

Pe omul drept și tare în hotărîri
nici furia mulțimii-ndemnînd la rău
și nici tiranul crunt la față
nu pot să-l clatine, nici Austrul,
năvalnic domn ce tulbură Hadria,
nici Jupiter cu mîna-i de trăznet grea:
de s-ar surpa-n fărîme lumea,
ne-nfricoșat l-ar lovi ruina.

Se regăsește în figura înțeleptului dubla tendință pe care am remarcat-o în legătură cu exercițiile înțelepciunii. Înțeleptul ia cunoștință de sine însuși, ca de un eu care poate, prin puterea judecăților sale, guvernîndu-le sau suspendîndu-le, să-și asigure perfecta libertate interioară și independența față de toate lucrurile. Dar libertatea interioară nu e o libertate arbitrară, nu e de nebiruit și inatacabilă decît dacă se situează și se depășește în perspectiva naturii și a spiritului sau, cel puțin, în cazul scepticilor, a rațiunii critice.

Discursul filosofic despre înțelept

Figura înțeleptului joacă un rol decisiv în alegerea modului de viață filosofic. Dar ea se oferă filosofului mai degrabă ca un ideal descris de discursul filosofic, decît ca un model întrupat de o persoană vie. Stoicii spuneau că înțeleptul este extrem de rar, există foarte puțini, poate unul, poate nici unul. În această privință, aproape toate celelalte școli sînt cam de aceeași părere, în afară de epicurei, care nu ezită în a-l venera pe Epicur ca pe

1. Horațiu, *Ode*, III, 3, 1-8, trad. rom. de Constantin I. Niculescu, în Horatius. *Opera Omnia*, I, Editura Univers, București, 1980, p. 187.

înțeleptul perfect. Singurul înțelept universal recunoscut de toate școlile este Socrate, acest înțelept derutant ce nu știe că este înțelept. Evident, se întâmplă ca unul sau altul dintre filosofi să-l considere înțeleptul perfect pe unul din profesorii săi sau vreo figură renumită din trecut. Este cazul lui Seneca atunci când vorbește despre Sextius sau Caton. La fel li se întâmplă și autorilor de *Vieți* ale filosofilor, de exemplu, Porfir, când scrie despre Plotin.

Istoricii filosofiei nu au subliniat, poate, destul locul considerabil pe care-l avea în predarea filosofiei antice discursul ce consta în descrierea înțeleptului. De altfel, era vorba mai puțin de a schița trăsăturile figurilor concrete de înțelept sau filosof remarcabili – acesta era rolul *Vieților* de filosofi –, cât de definirea comportamentului ideal al înțeleptului. „Ce ar face înțeleptul în una sau alta dintre situații?” Adesea, acesta era mijlocul de a descrie, în școli, sub o formă ideală, particularitățile modului de viață ce le era propriu.

Stoicii acordau un loc important în instruirea lor discutării „tezelor” despre paradoxurile înțeleptului. Nu demonstrau doar că înțeleptul este singura ființă infailibilă, perfectă și bogată, ci că este și singura ce poate fi cu adevărat și excelent om de stat, legislator, general, poet și rege. Ceea ce vrea să spună că înțeleptul este, prin practica perfectă a rațiunii, singurul capabil să exercite toate aceste funcții¹.

S-a dat o mare importanță acestor paradoxuri, considerându-le tipic stoice, dar se pare că ele corespundeau unor teme de exerciții exclusiv școlare, existente poate deja în epoca sofiștilor, dar, în orice caz, practicate în Academia lui Platon. În timpul cursurilor, erau dezbătute aceste subiecte sub formă de „teză”, adică de probleme despre care se poate discuta. Astfel, Xenocrate² a ținut un curs cu teza: „Doar înțeleptul este un bun general”. Eudamidas, rege al Spartei, venise în acea zi la Academie să-l asculte pe Xenocrate. Spartanul, cu mult bun simț, a spus după lecție: „Discursul este admirabil, dar cel care l-a rostit este puțin credibil, căci nu a auzit vreodată sunetul goarnelor”, arătând astfel pericolul acestor exerciții, unde se discută într-o manieră abstractă teorii despre înțelepciune fără a o

1. E. Bréhier, *Chrysippos*, pp. 216-218.

2. Xenocrate, în Plutarh, *Apoftegme laconiene*, 220 d.

practica efectiv. Putem presupune și o aluzie la acest gen de exercițiu. În rugăciunea finală din *Phaidros* al lui Platon, în care Socrate dorește să fie convins că înțeleptul este bogat. De-a lungul istoriei filosofiei antice, găsim acest gen de întrebări despre înțelept: Înțeleptul poate fi iubit? Se poate amesteca în afacerile politice? Se înfurie?

Totuși, există un paradox stoic, mult mai semnificativ, ce afirmă că nu devii înțelept încetul cu încetul, ci printr-o transformare instantanee¹. Cum am văzut, înțelepciunea nu are grade de comparație. De aceea trecerea de la non-înțelepciune la înțelepciune nu se poate face printr-un progres, ci printr-o mutație bruscă.

Acest paradox ne duce la un altul ce se regăsește, de astă dată, în toate școlile: dacă înțeleptul reprezintă un mod de a fi diferit de cel al muritorilor de rînd, nu putem spune că figura înțeleptului² tinde să se apropie de cea a lui Dumnezeu și a zeilor? Această tendință poate fi observată cel mai clar în epicureism. Pe de o parte, după opinia lui Epicur³, înțeleptul trăiește ca un „zeu între oameni”. Iar pe de altă parte, zeii lui Epicur, adică cei ai tradiției, din Olimp dar reinterpretați de el, trăiesc ca niște înțelepți. Înzestrați cu formă umană, ei trăiesc în ceea ce epicureii numesc intermundii, spațiile vide dintre lumi, sustrăgîndu-se astfel degradării inerente mișcării atomilor. Asemenea înțeleptului, ei sînt adînciți într-o seninătate perfectă, nefiind amestecați, în nici un fel, în crearea și administrarea lumii⁴:

Natura divină se bucură negreșit de o durată eternă în pacea cea mai profundă și e separată și depărtată de grijile noastre. Lipsită de durere și primejdii, puternică prin sine însăși și prin propriile ei resurse, neavînd nevoie de vreun ajutor de la noi, această natură nu e sedusă de binefaceri și nici atinsă de mînie.

Această concepție despre divinitate avea ca scop să suprimă în om teama de zei. Pe alegerea modului de viață epicureic se întemeiază necesitatea de a da, în discursul filosofic, o explicație materialistă genezei universului,

1. SVF, III, 221 și 539-542; Plutarh, *Cum să-ți dai seama că progresezi...*, 75 c.
2. Cf. P. Hadot, *La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine*, în G. Gadoffre, *Les Sages du monde*, Paris, 1991, pp. 9-26.
3. Epicur, *Scrisoare către Menoiceus*, § 135, Balaudé, p. 198.
4. Lucrețiu, *Despre natură*, II, 646; vezi Balaudé, p. 114.

pentru a convinge sufletul că zeii nu se preocupă de lume. Este împiedecă acum că această reprezentare avea și scopul de a propune divinul ca ideal de înțelepciune, în măsura în care esența divinului consta în seninătate, absența grijilor, plăcere și bucurie. Într-un fel, zeii sînt niște înțelepți nemuritori, iar înțelepții sînt zei muritori. Pentru înțelepți, zeii sînt prieteni și egali. Înțeleptul își găsește fericirea în prezența zeilor¹:

El admiră natura și starea zeilor, se străduiește să se apropie de ei, aspiră să ajungă la ei, să trăiască alături de ei și îi numește pe înțelepți prietenii zeilor și pe zei prietenii înțelepților.

Zeii nu se preocupă de lucrurile omenești: înțeleptul nu va invoca zeii pentru a obține vreo favoare de la ei, ci își va găsi fericirea contemplîndu-le seninătatea și perfecțiunea și împărtășind bucuria cu ei.

Potrivit lui Aristotel, înțeleptul, se consacră exercițiului gîndirii și vieții spiritului. Și aici, divinul e modelul înțeleptului. Căci, așa cum remarcă Aristotel, condiția umană face ca această activitate a spiritului să fie fragilă și intermitentă, dispersată în timp și expusă erorii și uitării. La limită, ne putem reprezenta un spirit a cărui gîndire s-ar manifesta perfect și continuu într-un etern prezent. Astfel gîndirea s-ar gîndi pe ea însăși într-un act etern. Ar recunoaște pentru totdeauna bucuria și plăcerea, pe care spiritul uman nu le-ar cunoaște decît în rare momente. Este tocmai descrierea pe care Aristotel o dă lui Dumnezeu, ca prim motor și cauză finală a universului. Înțeleptul trăiește astfel într-o manieră intermitentă ceea ce Dumnezeu trăiește continuu. Dar el trăiește o viață ce depășește condiția umană, corespunzînd totuși cu ceea ce este mai esențial în om: viața spiritului.

Raporturile între ideea de Dumnezeu și ideea de înțelept sînt mai puțin clare la Platon, probabil pentru că ideea de divin se prezintă sub o formă extrem de complexă și ierarhizată. „Divinul” este o realitate difuză, ce cuprinde entități situate la diverse niveluri, cum ar fi Binele, Ideile, Intelectul divin, figura mitică a Artizanului, a Demiurgului lumii și, în sfîrșit, sufletul lumii. Dar în perspectiva de care ne ocupăm, Platon a enunțat un principiu fundamental.

1. Trad. Festugière, în *Épicure et ses dieux*, p. 98 (textul lui Philodemos, *Despre zei*, III. p. 16, 14, Diels).

A merge în direcția opusă răului, deci în direcția înțelepciunii, înseamnă „a deveni, după putință, cît mai asemănător divinității, după cum asemănarea înseamnă a deveni drept și sfînt. cu înțelepciune”¹. Divinitatea apare aici ca model al perfecțiunii morale și intelectuale a omului. De altfel, în general, Platon prezintă pe Dumnezeu și pe zei, înzestrați cu calitățile morale ce ar putea fi ale unui înțelept. Dumnezeu este adevărat, înțelept și bun; nu are nici o poftă și dorește mereu să facă ceea ce este cel mai bun.

Raportul între Dumnezeu și înțelept se situează la Plotin pe nouă niveluri. Mai întîi, Intelectul divin, în raportul său de gîndire, de identitate și de activitate cu el însuși, posedă, contopite cu esența sa, cele patru virtuți: gîndirea sau prudența, dreptatea, forța și cumpătarea, care, în această stare, sînt modelele transcendente ale înțelepciunii, iar el trăiește o viață² „foarte înțeleaptă, lipsită de greșeli și erori”. Dar deoarece sufletul, potrivit lui Plotin, se ridică uneori, în experiența mistică, la un nivel superior Intelectului, regăsim și în descrierea Unului sau a Binelui trăsături ale înțeleptului: absoluta independență, absența nevoilor, identitatea cu sine însuși. Există deci, la Plotin, o evidentă proiecție a figurii înțeleptului asupra reprezentării divinului.

Întrucît figura înțeleptului și figura lui Dumnezeu sînt astfel identificate, filosofii lui Platon, Plotin, Aristotel și Epicur și-l reprezintă pe Dumnezeu mai degrabă ca o forță de atracție decît ca forță creatoare. Dumnezeu este modelul pe care ființele încearcă să-l imite și Valoarea ce le orientează alegerile. Așa cum observă B. Frischer, înțelepții și zeii epicurei sînt cauze imobile, precum Dumnezeu la Aristotel: ei îi atrag pe ceilalți, transmitîndu-le imaginile lor³.

Înțeleptul stoic cunoaște aceeași fericire ca și Rațiunea universală, personificată alegoric de Zeus, fiindcă zeii și oamenii au aceeași rațiune, perfectă la zei, perfectibilă la oameni⁴, și pentru că numai înțeleptul a atins perfecțiunea rațiunii, făcînd să coincidă rațiunea sa cu rațiunea divină, voința sa cu voința divină. Virtuțile lui Dumnezeu nu sînt superioare celor ale înțeleptului.

1. *Timaios*, 176 b.

2. *Enn.*, V, 3 (49), 17, 1.

3. B. Frischer, *The Sculpted Word*, p. 83.

4. Seneca, *Scrisori*, 92, 27; *SVF*, III, §§ 245-252.

Teologia filosofilor greci este o teologie a înțeleptului, împotriva căreia Nietzsche¹ a protestat:

Să îndepărtăm supremă bunătate de conceptul de Dumnezeu: e nedemnă de un zeu. Să îndepărtăm chiar suprema înțelepciune – vanitatea filosofilor s-a făcut vinovată de această extravaganta a unui zeu monstru de înțelepciune: trebuia să le semene cât mai mult cu puțință. Nu, Dumnezeu, *suprema putere* – e suficient! Din ea decurge totul, din ea decurge „lumea”.

Omnipotență sau bunătate? Nu vom discuta această problemă, dar trebuie să spunem răspicat, contrar la ceea ce lasă Nietzsche să se înțeleagă, că idealul înțeleptului nu are nici o legătură cu o morală etică „clasică” sau „burgheză”, ci corespunde, pentru a relua expresia lui Nietzsche, unei răsturnări totale a valorilor acceptate și convenționale, prezentându-se sub formele cele mai diverse, cum s-a putut observa, în legătură cu diferitele școli filosofice.

Va fi de ajuns să evocăm, ca să dăm un nou exemplu, descrierea stării „naturale”, adică necorupte, a societății pe care stoicul Zenon a făcut-o în *Republica* sa. Era puțin scandalosă pentru că o prezenta ca pe viața unei comunități de înțelepți. Nu exista decât o patrie, lumea însăși; nu existau legi, rațiunea înțeleptului e suficientă pentru a-i prescrie ceea ce trebuie să facă; nu erau tribunale căci el nu comite greșeli; nici temple, pentru că nu are nevoie de zei și e un nonsens să considere sacre operele făcute de oameni; nici bani, nici legi pentru căsătorie, ci libertatea de a se uni cine cu cine vrea, chiar incestuos; nici legi pentru îngroparea morților.

Contemplarea lumii și a înțeleptului

B. Groethuysen² a insistat asupra unui aspect deosebit al figurii înțeleptului antic, raportarea la cosmos:

Cunoașterea despre lume este ceva deosebit la înțelept. Numai înțeleptul nu contenește să aibă întregul mereu prezent în spirit și nu uită niciodată lumea, gîndește și acționează prin raportare la cosmos [...] Înțeleptul face parte din lume, este cosmic. El nu se lasă îndepărtat de lume, detașat de ansamblul cosmic [...] Tipul înțeleptului și reprezentarea lumii formează, într-un fel, un ansamblu indisolubil.

-
1. Nietzsche, *Fragments posthumes*, Toamna 1887, 10 [90], *Oeuvres philosophiques complètes*, vol. XIII, Paris, 1976, p. 151.
 2. B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris, 1952, p. 80.

După cum am văzut, conștiința de sine este inseparabilă de o expansiune în întreg și de o mișcare prin care euî se reinstaurează într-o totalitate ce-l înglobează, dar care, departe de a-l ține prizonier, îi va permite să se dilate într-un spațiu și un timp infinit¹: „Îți vei deschide un imens spațiu liber, îmbrățișînd cu gîndirea universul întreg”. Acolo, figura înțeleptului invită la o transformare totală a percepției lumii.

Există un text remarcabil, al lui Seneca, unde sînt asociate contemplarea lumii și contemplarea înțeleptului²:

Eu, cel puțin, îmi petrec mult timp în contemplarea înțelepciunii: o privesc la fel de mirat cum privesc universul, pe care deseori mi se pare că-l văd atunci pentru prima oară.

Regăsim aici două exerciții spirituale, unul pe care-l cunoaștem foarte bine: contemplarea lumii, celălalt pe care abia l-am întrezărit: contemplarea figurii înțeleptului. Judecînd după context, Seneca contemplă figura lui Sextius: „Revelîndu-ți mărețiile vieții fericite, el nu-ți va lua speranța de a o atinge”. Observație absolut capitală: pentru a contempla înțelepciunea, dar și pentru a contempla lumea, trebuie să dobîndim o privire nouă. Ne apare aici un nou aspect al raportului filosofului cu timpul. Nu e vorba de a percepe și de a trăi fiecare moment al timpului ca și cum ar fi ultimul, trebuie perceput de asemenea ca și cum ar fi primul, cu toată straniețea stupefiantă a apariției lui bruște. Așa cum spune epicureicul Lucrețiu³:

Dacă toate aceste obiecte ar apărea brusc privirilor muritorilor, ce am putea găsi mai minunat decît această totalitate a cărei existență imaginația omului abia dacă a închipuit-o?

Totul ne conduce să credem că Seneca se exersa în a regăsi naivitatea privirii în timp ce contempla lumea, în afară de cazul cînd am avea aici doar expresia fugitivă a unei experiențe spontane de „mistică primitivă”, după expresia lui M. Hulin⁴.

Ceea ce explică legătura intimă între contemplarea lumii și contemplarea înțeleptului, este aceeași idee a caracte-

1. Marcus Aurelius, *Cugetări*, IX, 32.

2. Seneca, *Scrisori*, 64, 6, ed. cit., p. 160. cf. P. Hadot, *Le Sage et le monde*, în *Le temps et la réflexion*, X, 1989, pp. 175-188.

3. Lucrețiu, *Despre natură*, II, 1023 și urm.

4. M. Hulin, *La Mystique sauvage*, Paris, 1993.

rului sacru, adică supraomenesc, aproape inuman, al înțelepciunii. Cum spusese Seneca, în adâncurile unui codru bătrîn, în liniștea sălbatică, la izvorul marilor fluvii, în fața adîncimii de nepătruns a lacurilor cu ape întunecate, sufletul trăiește sentimentul prezenței sacrului. Dar îl încearcă la fel admirîndu-l pe înțelept¹:

Oare nu vei fi cuprins de admirație văzînd acel om pe care nu-l sperie primejdia, iar pasiunile nu l-au atins, fericit în nenorocire, liniștit în mijlocul furtunilor, privind de sus oamenii și văzîndu-i pe zei de la nivelul său? În fiecare om de bine locuiește un zeu. Care zeu? Nici o certitudine; dar este un zeu.

A contempla lumea și a contempla înțelepciunea înseamnă în cele din urmă a filosofa, de fapt a realiza o transformare interioară, o mutație a viziunii, ce permite recunoașterea în același timp a două lucruri cărora le acordăm rareori atenție, splendoarea lumii și splendoarea normei care este înțeleptul²: „Cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine”.

Concluzii

Este ușor să ironizăm idealul înțeleptului, aproape inaccesibil și pe care filosoful nu ajunge să-l atingă. Modernii nu sînt lipsiți de acest ideal și n-au ezitat să vorbească de „irealismul nostalgic și conștient de himera sa”³; anticii, împreună cu satiricul Lucian⁴ și-au bătut joc de nefericitul care, petrecîndu-și întreaga viață în eforturi și veghe, nu a ajuns niciodată la înțelepciune. Astfel vorbește bunul simț comun, neînțelegînd întregul sens al definiției filosofului ca ne-înțelept din *Banchetul* lui Platon, definiție ce îi va permite totuși lui Kant⁵ să înțeleagă adevăratul statut al filosofului. E ușor să batjocorești. Avem dreptul să o facem dacă filosofii s-ar mulțumi să vorbească zadarnic despre

1. Seneca, *Scrisori*, 41, 3-4, cf. I. Hadot, *Seneca*, p. 94.

2. Kant, *La critique de la raison pratique*, trad. Gibelin, Paris, 1983, p. 175; (*Critica rațiunii practice*, trad. rom. Nicolae Bagdasar, Editura IRI, București, 1995, p. 186 – n.tr.).

3. P. Veyne, Seneca, *Convorbiri, Scrisori către Luciliu*, Introducere, p. CX.

4. Lucian, *Hermotim*, cap. 77.

5. Cf. mai departe, pp. 287-293.

idealul înțeleptului. Dar dacă au luat hotărîrea copleșitoare, prin gravitate și consecințe, pregătindu-se efectiv pentru înțelepciune, ei merită respectul nostru, chiar dacă progresele lor au fost neînsemnate. Este vorba de a ști, reluînd formula lui J. Bouveresse¹ spre a exprima o idee a lui Wittgenstein, „ce preț personal au avut de plătit” pentru a avea dreptul să vorbească de efortul lor spre înțelepciune.

În pofida reticențelor mele împotriva utilizării comparatismului în filosofie, doream să închei acest capitol subliniind în ce măsură descrierea, inspirată de budism, dată de M. Hulin rădăcinilor existențiale ale experienței mistice, mi se părea apropiată de caracteristicile idealului înțeleptului antic, întrucît numeroasele asemănări între cele două căutări spirituale sînt frapante. Dar mare mi-a fost uimirea, recitind *Hrisip*-ul lui É. Bréhier², cînd am întîlnit un demers analog celui pe care doream să-l fac! După ce a scris:

Această concepție despre un înțelept superior umanității, lipsit de erori și suferințe, nu aparține în acea epocă stoicilor, ci este, chiar începînd cu cinicii [se putea spune de altfel „de la Socrate și Platon”], o concepție comună tuturor școlilor,

el citează în notă următoarea descriere budistă a înțeleptului:

Victorios, cunoscînd și înțelegînd totul, descărcat *de povara evenimentului și a existenței*, fără nici o nevoie, astfel este cel pe care îl putem glorifica drept înțelept [...] Călătorul solitar nu se îngrijorează nici de laudă, nici de blam [...] conducător al celorlalți și necondus de alții, astfel este cel pe care-l putem celebra ca înțelept.

Or, mi-a atras atenția în descrierea lui M. Hulin tocmai ideea de „descărcare a poverii” și mi s-a părut că prezintă o anume analogie cu experiența spirituală ce inspiră figura ideală a înțeleptului antic. M. Hulin³ arată de fapt că în primul dintre cele patru „nobile adevăruri” ale budismului, „Totul este suferință”, cuvîntul „suferință” înseamnă mai puțin suferință decît „alternanța durerilor cu bucuriile, amestecul lor inextricabil, contrastul lor, condiționarea

1. J. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, Paris, 1973, p. 74, cf. mai departe, p. 282.

2. *Hrisip*, p. 219, n. 1 (Bréhier citează pe Sutta Nipata, trad. Oldenberg, „Deutsche Rundschau”, ianuarie, 1910).

3. M. Hulin, *La Mystique sauvage*, pp. 243 și 238-242.

recipriocă". Povara este opoziția pe care afirmarea individualității închise în sine o instaurează între agreabil și dezagreabil, între „bun-pentru-mine” și „rău-pentru-mine”, obligînd omul să aibă grijă mereu de interesele sale. În spatele acestei opoziții, percepem permanența unei „tăcute insatisfacții ce renaște mereu”, fiind, s-ar putea spune, o angoasă existențială. Și tocmai pentru a se elibera de această „insatisfacție”, trebuie să îndrăznească „să renunțe la povară”:

Astfel încordați și agitați în goana după interesele noastre lumești, nu avem nici cea mai mică idee despre imensa ușurare reprezentată de descărcarea poverii, adică renunțarea la propria afirmare, cu orice preț, împotriva ordinii lumii și în detrimentul celorlalți.

PARTEA A TREIA

Ruptură și continuitate. Evul Mediu și timpurile moderne

X

Creștinismul ca filosofie revelată

Creștinismul definindu-se ca filosofie

La originile sale, creștinismul, cum se prezintă în cuvîntul lui Isus, anunța iminența sfîrșitului lumii și venirea Împărăției lui Dumnezeu, un mesaj absolut străin mentalității grecești și perspectivelor filosofiei, fiindcă se înscrie în universul de gîndire al iudaismului, pe care îl bulversează fără îndoială, dar conservînd din el cîteva noțiuni fundamentale. Se pare că nimic nu putea lăsa să se prevadă, la un secol după moartea lui Hristos, că anumiți creștini ar prezenta creștinismul nu doar ca pe o filosofie, adică un fenomen de cultură greacă, ci drept *filosofia* însăși, filosofia eternă. Totuși, nu trebuie să uităm că existau de fapt, de mult timp, raporturi între iudaism și filosofia greacă, exemplul cel mai faimos fiind Philon din Alexandria, filosof evreu contemporan erei creștine. În această tradiție, ideea unui intermediar între Dumnezeu și Lume, numit Sophia sau Logos, juca un rol central. Logosul era Cuvîntul creator (Dumnezeu spune: „Să fie lumină”) dar și revelator de Dumnezeu. În această perspectivă trebuie să înțelegem renumitul prolog al *Evangheliei lui Ioan*:

La început [sau „În Principiu”, adică în Dumnezeu, cum înțelegeau anumiți exegeți] era Logosul și Logosul era la Dumnezeu și Logosul era Dumnezeu [...] Toate prin El s-au făcut; și fără El nimic nu s-a făcut din ce s-a făcut. Întru El era viață și viața era lumina oamenilor [...] Și Logosul S-a făcut trup și S-a sălășluit între noi și am văzut slava Lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr.

Din cauza ambiguității cuvîntului Logos, a fost posibilă o filosofie creștină. Încă de la Heraclit noțiunea de Logos era un concept central al filosofiei grecești, în aceeași măsură în care putea semnifica, la fel de bine, „cuvînt”, „discurs” și „rațiune”. În mod cu totul special, stoicii își

închipuiau că Logosul, conceput ca forță rațională, era immanent lumii, naturii umane și fiecărui individ. De aceea, identificându-l pe Isus cu Logosul etern și Fiul lui Dumnezeu, prologul *Evangheliei lui Ioan* ar permite prezentarea creștinismului ca filosofie. Cuvîntul substanțial al lui Dumnezeu ar putea fi conceput ca Rațiune ce creează lumea și conduce gîndirea umană. Neoplatonicianul Amelius¹, discipolul lui Plotin, considera de altfel acest prolog ca un text filosofic atunci cînd scria :

Așadar exista acolo Logosul, grație căruia toate lucrurile create au fost produse, în timp ce el este pururea el însuși întotdeauna, cum a spus Heraclit², și despre care Barbarul [=Ioan Evanghelistul] spune că este „aproape de Dumnezeu” și că este „Dumnezeu”, avînd rangul și demnitatea unui principiu, că „numai și numai prin el totul s-a făcut”, „că în el ceea ce a fost făcut avea natură de viețuitor, de viață și de ființă”, că el a coborît în corpuri și că, întrupîndu-se, ia înfățișarea omului, dar în așa fel încît, în același timp, își arată măreția, și că, eliberat, este din nou îndumnezeit, el este Dumnezeu, așa cum era înainte de a cădea în lumea corpurilor și de a coborî în trup și în om.

Pentru Amelius³, Ioan Evanghelistul, pe care-l numește Barbarul, a descris în prologul său *Sufletul Lumii*, ce este divin și totuși amestecat într-un anume fel cu corpul. Puțin contează de altfel interpretarea propusă de Amelius, ceea ce ne interesează aici este înrudirea, recunoscută de filosoful neoplatonician, între vocabularul evanghelic și vocabularul propriu filosofiei.

Din secolul II d.Hr., scriitorii creștini, numiți apologeți, deoarece s-au străduit să prezinte creștinismul într-o formă comprehensibilă lumii greco-romane, au folosit noțiunea de Logos pentru a defini creștinismul drept *filosofie*. Filosofii greci, spun ei, nu au posedat pînă acum decît părți ale Logos-ului⁴, adică elemente ale Discursului adevărat și ale Rațiunii perfecte, însă creștinii posedă Logosul, cu alte cuvinte Discursul adevărat și rațiunea perfectă întrupate în

1. Amelius. în Eusebiu, *Pregătirea evanghelică*, XI, 19.

2. Heraclit, B 1, *Les Présocratiques*, trad. Dumont, p. 145.

3. Cf. L. Brisson. *Amelius. Sa vie. son oeuvre, sa doctrine, son style*, în *Aufstieg und Niedergang de römischen Welt*, ed. W. Haase și H. Temporini, II. vol. 36. 2, pp. 840-843.

4. Justin, *Apologia*, II, 8, 1 și 13, 3 (Cf. A. Wartelle, *Saint Justin. Apologies*, intr., text trad. și com., Paris, 1987).

Isus Hristos. Dacă a filosofa înseamnă a trăi conform Rațiunii, creștinii sînt filosofi deoarece ei trăiesc conform Logosului divin¹. Transformarea creștinismului în filosofie va lua amploare în Alexandria secolului III, o dată cu Clement din Alexandria², pentru care creștinismul, revelația completă a Logosului, este adevărata filosofie, cea care „ne învață să ne conducem astfel încît să ne asemănăm lui Dumnezeu și să acceptăm planul divin ca principiu director al întregii noastre educații”.

În aceeași manieră ca filosofia greacă, filosofia creștină se va prezenta deci atît ca discurs, cît și ca un mod de viață. În epoca apariției creștinismului, în primul și în al doilea secol, am văzut că discursul filosofic, cu precădere, luase în fiecare școală forma unei exegeze de texte ale fondatorilor. Discursul filosofiei creștine va fi și el, în mod cu totul natural, exegetic, iar școlile de exegeză ale Vechiului și Noului Testament, ca și cele pe care maestrul lui Clement din Alexandria sau chiar Origenes însuși le-a deschis în Alexandria, vor oferi un tip de învățatură absolut analogă celei din școlile filosofice contemporane. Tot așa cum platonicienii țineau un curs de lectură a dialogurilor lui Platon, corespunzînd etapelor progresului spiritual, creștinii ca Origenes dădeau de citit, metodic, discipolilor lor cartea biblică a *Pildelor*, apoi *Eccleziastul* și *Cîntarea Cîntărilor*, ce corespund, conform lui Origenes, respectiv eticii, ce determină o purificare prealabilă, fizicii care ne învață să depășim lucrurile sensibile, și epopticii sau teologiei, ce conduce la unirea cu Dumnezeu³. Ne dăm seama că lectura textelor este, ca și la filosofii din acea epocă, o lectură „spirituală”, în strînsă legătură cu progresul sufletului. Noțiunea filosofică de progres spiritual constituie armătura însăși a formării și învățurii creștine. Ca și

1. Justin, *Apologia*, I, 46, 3-4.

2. Clement, *Stromate*, I, 11, 52, 3 (trad. Mondésert, Cerf, colecția „Sources chrétiennes”, abreviată SC în notele următoare). Vezi și interesantul text al lui Grigorie Taumaturgul, *Mulțumirile lui Origenes*, care descrie școala lui Origenes ca pe o școală filosofică tradițională, cu dragostea dintre profesor și discipol, exercițiile dialectice, dar și supunerea filosofiei față de teologia creștină.

3. Origenes, *Comentarii la Cîntarea Cîntărilor*, Prolog, 3, 1-23, ed. și trad. L. Brézard, H. Crouzel și M. Borret, Paris, SC, 1991, vol. I, pp. 128-143; cf. I. Hadot, *Introducere la Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, fasc. I. Leyde, 1990, pp. 36-44.

discursul antic pentru modul de viață filosofic, discursul filosofic creștin este un mijloc de a realiza modul de viață creștin.

Vom spune, poate cu îndreptățire, că există totuși o diferență, căci exegeza creștină este o exegeză a textelor sacre, iar filosofia creștină se întemeiază pe o revelație. Logosul este tocmai revelația și manifestarea lui Dumnezeu. Teologia creștină s-a constituit pas cu pas în controversele dogmatice, întotdeauna bazate pe exegeza Vechiului și Noului Testament. Dar, în definitiv, în filosofia greacă, exista o întreagă tradiție de teologie sistematică, inaugurată de *Timaios* și de Cartea a X-a a *Legilor* lui Platon, dezvoltată în Cartea a XII-a a *Metafizicii* lui Aristotel, tradiție ce deosebea diferitele surse de revelație, modurile de acțiune și diferitele grade ale realității divine, și care va integra tot felul de revelații în epoca neoplatonismului posterior. Filosofia greacă putea, chiar din acest punct de vedere, să servească drept model filosofiei creștine¹.

Dacă anumiți creștini pot prezenta creștinismul ca pe o filosofie, ca pe singura filosofie, el nu poate fi astfel întrucât propune o exegeză și o teologie analoage exegezei și teologiei păgâne, ci pentru că este un stil de viață și un mod de a fi, iar filosofia antică are ea însăși un stil de viață și un mod de a fi. Cum bine a notat Dom Jean Leclercq²: „În Evul Mediu monastic, ca și în Antichitate, *philosophia* desemnează nu o teorie sau o manieră de a cunoaște, ci o înțelepciune trăită, o manieră de trai conform rațiunii”, adică potrivit Logos-ului. Filosofia creștină constă tocmai în a trăi conform Logos-ului, adică potrivit rațiunii, astfel încât, după Iustin³, „cei ce înainte de Hristos au dus o viață condusă de rațiune (*logos*) sînt creștini chiar dacă au fost considerați ateii, precum Socrate, Heraclit și semenii lor”.

Prin această identificare a creștinismului cu o filosofie în creștinism apar practici, exerciții spirituale, proprii filosofiei profane. De exemplu, Clement din Alexandria⁴ va putea scrie :

1. Cf. P. Hadot, *Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque*, în *Les Règles de l'interprétation*, ed. de M. Tardieu, Paris, 1987, pp. 13-34.
2. Jean Leclercq, *Pour l'histoire de l'expression „philosophie chrétienne”*, în *Mélanges de science religieuse*, vol. 9, 1952, pp. 221-226.
3. Justin, *Apologia*, I, 46, 3, Wartelle.
4. Clement din Alexandria, *Stromate*, II, 20, 120, 1. Mondésert (SC).

E necesar ca legea divină să inspire frică, pentru ca filosoful să obțină și să păstreze liniștea sufletului (*amerimnia*), grație prudenței (*eulabeia*) și atenției (*prosoché*) față de sine însuși.

În această frază întrezărim tot universul gândirii filosofiei antice. Legea divină este atât Logosul filosofilor, cât și Logosul creștinilor; ea inspiră precauție în acțiune, prudența, atenție față de sine, adică atitudinea fundamentală a stoicului ce procură liniștea sufletului, dispoziție interioară căutată de toate școlile. În plus, la Origene¹, regăsim exercițiul foarte filosofic al examenului de conștiință, când, comentînd *Cîntarea Cîntărilor*: „dacă nu te cunoști, o, cea mai frumoasă între femei”, o interpretează ca pe o invitație pentru suflet să se examineze atent. Sufletul trebuie să-și cerceteze sentimentele și acțiunile. Își propune binele? Caută diferitele virtuți? Progresează? De exemplu, a reprimat pe deplin orice pasiune a mîniei, a tristeții, a fericirii sau a iubirii de glorie? Care e menirea sa de a da și a primi, de a judeca adevărul?

Printre Părinții Bisericii din secolul IV, cei ce se situează în tradiția lui Clement din Alexandria și Origene, de exemplu, Vasile din Cezareea, Grigorie din Nazianz, Grigorie din Nyssa, Evagrie Ponticul, într-un anume sens, Athanasie din Alexandria și călugării de mai târziu, ca Dorotheu din Gaza ce scrie în secolul IV, nu au încetat să interpreteze în sensul „filosofiei creștine” fenomenul monahismului ce se dezvoltă o dată cu începutul secolului IV în Egipt și în Siria. Atunci, anumiți creștini încep să dorească să atingă perfecțiunea creștină printr-o practică eroică a îndemnurilor evanghelice și imitarea vieții lui Hristos, retrăgîndu-se în deșert și ducînd o viață consacrată în întregime unei asceze aspre și meditației. Nu era vorba de oameni cultivați, iar ei nu se gîndeau la vreo legătură oarecare cu filosofia. Și-au găsit modelele în Vechiul și Noul Testament, poate – și acest lucru nu trebuie exclus *a priori* – în exemplele ascetismului budist sau maniheist². Trebuie să amintim că în epoca lui Philon și Isus existau deja comu-

1. Origene, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, II, 5, 7, vol. I. p. 359. Brézard, Cronzel și Borret.

2. J. Gribomont, *Monasticism and Asceticism*, în *Christian Spirituality*, ed. de M. McGinn, J. Meyendorff și J. Leclercq, New York, Crossroad, 1986, p. 91.

nități de asceți contemplativi, ca Terapeuții, descriși de Filon din Alexandria¹ în tratatul său *Despre viața contemplativă* și pe care-i numește de altfel „filosofi”, sau secta iudaică din Qumran.

Însă pentru adepții „filosofiei creștine”, care vor practica monahismul – mișcare numită de L. Bouyer² „monahismul savant” – , în viitor „filosofia” va desemna modul de viață monastic ca perfecțiune a vieții creștine, rămânând strâns legată de categoriile profane care sînt pacea sufletului, absența pasiunilor³, „viața conform naturii și rațiunii”⁴. Ca și filosofia profană, viața monastică se va prezenta ca o practică a exercițiilor spirituale⁵ dintre care cîteva vor fi specific creștine, dar multe se vor moșteni din filosofia profană.

Se va regăsi astfel atenția față de sine, ce era atitudinea fundamentală a stoicilor și, de altfel, a neoplatonicienilor⁶. Pentru Athanasie din Alexandria⁷, aceasta este chiar definiția atitudinii monastice. În cartea sa *Viața lui Antonie*, el istorisește modul în care Antonie s-a convertit la viața monastică, mulțumindu-se să spună că a început prin a fi atent la el însuși. De altfel, iată cuvintele lui Antonie adresate, în ziua morții, discipolilor săi:

Trăiți ca și cum ar trebui să muriți în fiecare zi, luînd grijă la voi înșivă și amintindu-vă de îndemnul mele.

1. Cf. Introducerea lui F. Daumas la *Philon d'Alexandrie, De vita contemplativa*, Paris (SC), 1963, mai ales p. 31.
2. L. Bouyer, *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, pp. 400-472.
3. Numeroase exemple în Grigorie din Nazianz, *Lettres*, vol. I-II, ed. P. Gallay, Paris, Belles Lettres, 1964-1967, vol. I, pp. 39, 60, 71, 74, 114; vol. II, pp. 14, 85. Cf. H. Hunger, *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, vol. I, München, 1978, pp. 4-10 (o bogată bibliografie); A.-M. Malingrey, *Philosophia*, Paris, 1961.
4. Athanasie, *Viața lui Antonie*, 14, 4, ed. G.J.M. Bartelink, Paris, SC, 1994, pp. 175 și 20, 56, pp. 189-191; Evagrie, *Traité pratique du moine*, ed. A. și Cl. Guillaumont, Paris, 1971, SC, § 86, p. 677 (Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, trad. rom. de Cristian Bădiliță, Editura Polirom, Iași, 1997).
5. Rufin, *Historia Monachorum*, 7 și 29, *Patrologia latina*, 21, 410 d și 453 d. Cf. J. Leclercq, *Exercices spirituels*, în *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, vol. IV, col. 1902-1908.
6. Cf. mai sus, pp. 164 și 185.
7. Athanasie, *Viața lui Antonie*, 3, 1, p. 137 și 91, 3, p. 369.

Grigorie din Nazianz¹ va vorbi în special de „concentrarea în sine însuși”. Atenția asupra sinelui, concentrarea asupra prezentului, gândul morții vor fi în mod constant reunite în tradiția monastică, precum și în filosofia profană. Antonie își îndeamnă discipolii să se trezească gândindu-se că poate nu vor ajunge pînă seara și să adoarmă gândindu-se că nu se vor scula, iar Dorotheu din Gaza îi avertizează pe ai săi spunînd²:

Să fim atenți la noi înșine, fraților, să fim vigilenți, atît cît avem timp [...] De la începutul discuției noastre, am risipit două sau trei ore și ne-am apropiat de moarte, dar vedem fără spaimă că pierdem timpul.

Este evident că această atenție îndreptată asupra sinelui este de fapt o conversie, o orientare spre partea superioară a sinelui. Faptul apare foarte clar într-o predică a lui Vasile din Cezareea ce are ca temă un text biblic³: „Păzește-te să nu intre în inima ta gândul nelegiuit”. În comentariul lui Vasile vom regăsi toate temele stoicismului și ale platonismului. A fi atent la sine înseamnă a trezi în noi principiile raționale ale gândirii și ale acțiunii pe care Dumnezeu le-a pus în sufletul nostru, înseamnă a veghea asupra noastră, adică asupra spiritului nostru și a sufletului nostru, și nu asupra a ceea ce este al nostru, și anume corpul și bunurile noastre, înseamnă a veghea și asupra frumuseții sufletului nostru, examinîndu-ne conștiința și cunoscîndu-ne noi înșine. Ne vom corecta astfel judecățile pe care le facem despre noi, recunoscînd deodată adevărata noastră sărăcie și adevărata noastră bogăție, splendorile oferite de cosmos, de corpul nostru, de pămînt, de cer, de astre și mai ales de soarta sufletului⁴.

Atenția asupra sinelui presupune practica examenului de conștiință pe care, de altfel, celebrul călugăr Antonie îl

1. Grigorie din Nazianz, *Scrisori*, vol. II, p. 45 (Scrisoarea 153).

2. Athanasie, *Viața lui Antoine*, 19, 3, p. 187; Dorotheu din Gaza, *Opere spirituale*, § 114, 1-15 (SC).

3. *Deuteronomul*, 15, 9.

4. Vasile din Cezareea, *In illud attende tibi ipsi*, *Patrologia graeca* 31, col. 197-217; ed. critică de S.Y. Rudberg, *Acta Universitatis Stockholmensis, Studia Graeca Stockholmensia*, vol. II, Stockholm, 1962.

recomanda discipolilor să-l facă în scris: „Fiecare să-și consemneze acțiunile și mișcările sufletului său, ca și cum le-ar face cunoscute celorlalți”. Prețioasă însemnare psihologică: valoarea terapeutică a examenului de conștiință va fi mai mare dacă este exteriorizat grație scrierii. Ne-ar fi rușine să comitem greșeli în public, scrierea ne va da impresia că sîntem în public: „Scrierea să țină deci locul ochiului apropiatului”. Oricum ar fi, examenul de conștiință trebuie să fie foarte frecvent și regulat. Dorotheu din Gaza² recomanda o examinare la șase ore și să se facă un bilanț mai general al stării sufletului în fiecare săptămînă, lună și în fiecare an.

Atenția la sine și vigilența presupun de asemenea, după cum am văzut, exerciții de gîndire: e vorba de a medita, de a-și reaminti, de a avea constant „în mîna” principiile de acțiune, rezumate, atît cît e posibil, în scurte sentințe. Acestei nevoi le corespund în literatura monastică *Apoftegmele* și ceea ce numim noi *Kephalaia*. Apoftegmele³ sînt, ca și cele ale filosofilor profani pe care le-a adunat Diogenes Laertios, cuvinte celebre și frapante, pronunțate de maeștri spirituali într-o circumstanță determinată. *Kephalaia* (puncte capitale) sînt colecții de cugetări relativ scurte, grupate cel mai adesea în *centurii*. Meditarea asupra exemplelor și a consecințelor trebuia să fie constantă, ca în filosofia profană. Epicur și Epictet recomandau să ne consacram meditației zi și noapte. Dorotheu din Gaza⁴ recomandă și el meditația neconținută, cu scopul final de a deține principiile acțiunii în momentul oportun, pentru a „trage folos de toate evenimentele”, adică a recunoaște ceea ce trebuie făcut în fața fiecărui eveniment.

Atenția la sine se traduce printr-o stăpînire, un control de sine ce nu se poate obține decît prin obișnuință și perseverență în practicile ascetice, destinate să realizeze triumful rațiunii asupra pasiunilor, împins pînă la extirparea lor radicală. Este vorba să aplicăm aici o întregă

-
1. Athanasie, *Viața lui Antonie*, 55, 9, p. 285. Cf. M. Foucault, *L'Écriture de soi*, în „Corps écrit”, nr. 5, pp. 3-23 și observațiile mele la textul lui Foucault în *Réflexions sur la notion de „culture de soi”*, în *Michel Foucault philosophe*, Paris, 1989, pp. 264-266.
 2. Dorotheu din Gaza, *Opere spirituale*, ed. L. Regnault și J. de Préville. Paris, SC, 1963, §§ 111, 13 și 117, 7, p. 353 și p. 365.
 3. Cf. *Les Apophtegmes des Pères*, colecție sistematică, cap. I-IX, introd., text, trad. și note de J.-C. Guy, Paris, SC, 1993.
 4. Dorotheu din Gaza, § 60, 27-30.

terapie a pasiunilor. Drumul care duce la această eliberare totală (*apatheia*) trece prin detașarea totală (*aprospatheia*) de obiecte, adică eliminarea progresivă a dorințelor ce au ca obiect lucrurile lipsite de interes. Precum stoicul Epictet, dar și platonicianul Plutarh ce a scris tratate recomandând exercițiile de stăpânire a curiozității și a vorbăriei, Dorotheu din Gaza recomandă să se înceapă cu obișnuirea de a elimina lucrurile neînsemnate – o curiozitate zadarnică, un cuvânt inutil – pentru a fi pregătiți, încetul cu încetul, pentru sacrificii din ce în ce mai mari¹. Pentru Dorotheu din Gaza, mulțumită unor asemenea practici, voința egoistă, adică voința proprie, voința ce își caută plăcerea în obiecte, va fi treptat suprimată²:

Astfel el ajunge, în cele din urmă, să nu mai aibă voință proprie și, orice s-ar întâmpla, este mulțumit, ca și cum ar veni de la el. Cel ce nu are voință proprie face întotdeauna ce vrea, tot ce se întâmplă îl satisface și se află întotdeauna în situația de a face după voința sa, căci nu dorește ca lucrurile să fie așa cum el le vrea, ci ca ele să fie așa cum sînt.

Recunoaștem aici ecoul celebrei cugetări a opta din *Manualul* lui Epictet:

Nu căuta ca ceea ce se întâmplă să se întâmple după cum tu o dorești, ci să vrei ca ceea ce se întâmplă să se întâmple așa cum trebuie și vei fi foarte fericit.

Ca și stoicul, călugărul vrea deci ca fiecare moment prezent să fie așa cum este.

Conform unei alte recomandări a filosofiei tradiționale³, începătorii se vor strădui să combată o pasiune, de exemplu, înclinația spre viața luxoasă, printr-o pasiune opusă, de exemplu, grija pentru buna reputație, înainte de a putea combate direct această pasiune practicînd virtutea ce îi este opusă⁴.

Sînt mai degrabă concepții platoniciene și neoplatoniciene ce își exercită influența la Evagrie Ponticul⁵, care a fost

1. Dorotheu din Gaza, § 20, 1-33 și Epictet, *Convorbiri*, I, 18, 18 și *Manualul*, 12, 2.
2. Dorotheu din Gaza, § 20, 28 și § 187, 14-16.
3. Cicero, *Tusculanes*, IV, 75.
4. Evagrie, *Tratatul practic*, § 58 (SC).
5. Evagrie, *Tratatul practic*, § 86, [trad. cit.: p. 109: Sufletul rațional lucrează după natură, cînd partea sa apetentă (*epithumetikon*) luptă pentru virtute și cînd partea sa rațională (*logistikon*) ajunge la contemplarea ființelor].

discipolul lui Grigorie din Nazianz, spre exemplu, tripartiția platoniciană a sufletului pentru a defini starea de virtute:

Sufletul rațional lucrează firesc atunci când partea lui profitoare tinjește după virtute, când partea lui pătimașă se luptă pentru el și când partea rațională îl împinge la contemplarea ființelor.

Asceza este adesea concepută în manieră platoniciană ca o separare a corpului de suflet, drept condiție prealabilă a viziunii lui Dumnezeu. Tema apăsătoare deja la Clement din Alexandria¹, pentru care „adevărată pietate față de Dumnezeu constă în a te separa, pentru totdeauna, de corp și de pasiuni: iată de ce este numită, poate, filosofia, pe drept cuvânt «exercițiul morții» de către Socrate”. Căci trebuie să se renunțe la folosirea simțurilor pentru a putea cunoaște adevăratele realități. Grigorie din Nazianz îi reproșă unui prieten că se plînge de suferința sa ca de un lucru iremediabil și îl îndemna astfel²:

Dimpotrivă, trebuie să filosofezi [adică să te antrenezi să trăiești ca un filosof] în suferința ta, acesta este prilejul cel mai bun de a-ți purifica gândirea, de a te arăta superior legăturilor ce te țin [adică de corp], de a vedea în boala ta o „pedagogie” ce te îndeamnă la ceea ce ție îți este de folos, și anume să disprețuiești corpul și lucrurile trupesti și tot ce trece și este izvor de tulburare și vremelnic, astfel încât să aparții în întregime părții care este în ceruri, [...] făcînd din viața de aici, de jos – ceea ce spune Platon – un exercițiu al morții, eliberîndu-ți astfel sufletul, atît cît se poate, fie de corp (*sóma*), fie de mormînt (*séma*) – vorbind precum Platon. Dacă filosofezi în acest fel [...], vei învăța cu atît mai mult să filosofezi din suferința lor.

Cît privește pe discipolul lui Grigorie, Evagrie Ponticul, el reia aceeași temă³ în termeni clar neoplatonicieni:

Trupul de suflet nu poate să despartă decît cel care le-a unit. În schimb, sufletul de trup [poate despărți] și cel ce tinde spre dobîndirea virtuții. Căci Părinții noștri numesc anahoreză [viață monahală] exercițiul morții și abandonarea trupului.

Porfir scrisese⁴:

-
1. Clement din Alexandria, *Stromate*, V, 11, 67, 1, ed. A. Le Boulluec, Paris, SC, 1981, p. 137.
 2. Grigorie din Nazianz, *Scrisori*, XXXI, vol. I, p. 39.
 3. Evagrie, *Tratatul practic*, § 52, trad. cit., p. 88; vezi în SC comentariul lui A. și C. Guillaumont.
 4. Porfir, *Sententiae*, c. 8 și 9.

Ceea ce natura a legat, ea dezleagă, dar ceea ce a legat sufletul, numai sufletul dezleagă. Natura a unit corpul cu sufletul, sufletul s-a unit ei însuși cu corpul : deci natura dezleagă corpul de suflet, dar sufletul se dezleagă el însuși de corp.

El opunea astfel legătura naturală a corpului cu sufletul, care-l face să trăiască, legăturii afective ce atașează sufletul corpului, legătură afectivă care poate fi atât de strînsă încît sufletul se identifică cu corpul și nu se îngrijește decît de satisfacerea corpului. Potrivit lui Evagrie, moartea, pentru care se antrenează acest filosof care e călugărul, înseamnă extirparea totală a pasiunilor ce leagă sufletul de corp, pentru a atinge perfecta detașare de corp ce procură *apatheia*, absența pasiunilor.

Creștinism și filosofie antică

Dacă creștinii au reluat cuvîntul grecesc *philosophia* pentru a desemna această perfecțiune a vieții creștine care este monahismul, înseamnă că *philosophia* desemna într-adevăr un mod de viață, astfel încît, reluînd termenul, „filosofii creștini” au fost obligați să introducă în creștinism practici și atitudini moștenite din filosofia profană. Ceea ce nu trebuie să ne uimească: viața filosofică profană și viața monastică aveau, în cele din urmă, multe analogii. Fără îndoială, filosoful antic nu se retrage în deșert, nici în mănăstire, dimpotrivă, el trăiește în lume, unde exercită uneori chiar o activitate politică. Însă dacă e într-adevăr un filosof, el trebuie să se schimbe, să-și exercite profesiunea de filosof, a ales un mod de viață care-l obligă să-și transforme, în lume, întreaga viață și care, într-un anume sens, îl desparte de lume. Intră într-o comunitate, sub îndrumarea unui maestru spiritual, unde va fi învățat să-l venereze pe fondatorul școlii, să participe adesea la mese comune cu membrii școlii ; își va examina conștiința, poate chiar își va mărturisi greșelile, așa cum se obișnuia, se pare, în școala epicureică, va duce o viață ascetică, va renunța la orice confort și bogăție, dacă este cinic, va urma un regim vegetarian, dacă aparține unei școli pitagoreice și, dacă este neoplatonician, se va consacra contemplației, va căuta unirea mistică.

Creștinismul este indiscutabil un mod de viață. Faptul că s-a înfățișat ca o filosofie nu pune deci nici o problemă. Dar făcînd aceasta, el a adoptat anumite valori și practici proprii filosofiei antice. Este legitim? Corespunde această evoluție spiritului originar al creștinismului? La această întrebare complexă nu putem da un răspuns sigur și exhaustiv, deoarece ar trebui mai înainte să se definească într-o manieră riguroasă ce a fost creștinismul primitiv, fapt ce depășește competențele și obiectul acestei cărți. Am vrea doar să notăm cîteva probleme ce ni se par esențiale.

De la început, și este cel mai important, nu trebuie să uităm că, dacă spiritualitatea creștină a împrumutat de la filosofia antică anumite exerciții spirituale, ele își găsesc locul într-un ansamblu mai vast de practici creștine. Întreaga viață monastică presupune ajutorul grației lui Dumnezeu și, de asemenea, o atitudine fundamentală de smerenie, manifestată adesea printr-o supunere absolută la ordinele superiorului. Exercițiul morții este legat de amintirea morții lui Hristos, asceza este înțeleasă ca o participare la patimile sale. La fel, călugărul îl vede pe Hristos în fiecare om¹: „Nu ți-e rușine să te superi și să-i vorbești urît fratelui tău? Nu știi oare că el este Hristos și că lui Hristos îi provoci suferință?” Practica virtuților ia astfel un cu totul alt sens.

Pe de altă parte, „filosofii creștini” au căutat să creștineze întrebuințarea temelor filosofice profane, încercînd să dea impresia că exercițiile pe care le recomandau fuseseră deja prescrise de Vechiul sau Noul Testament. De exemplu, dacă *Deuteronomul* folosește expresia „păzește-te”, Vasile trage concluzia că această carte biblică recomandă exercițiul filosofic al „atenției față de sine”. Ea va fi numită și „pază a inimii” din cauza unui text din *Pilde*²: „Păzește-ți inima mai mult decît orice”. Dacă găsim în *A doua epistolă către Corinteni*³ îndemnul „Cercetați-vă pe voi înșivă”, vom vedea în el o invitație la examenul de conștiință, iar în cuvintele⁴ din *Epistola întâi către Corinteni* „Mor în fiecare zi”, vedem modelul exercițiului morții. Este evident că aceste aluzii la textele din Scriptură nu-i pot împiedica

1. Dorotheu din Gaza, *Viața lui Dositheu*, § 6.

2. *Pilde*, 4, 23; Athanasie, *Viața lui Antonie*, 21, 2, p. 193.

3. II Cor., 13, 5; Athanasie, *Viața lui Antonie*, 55, 6.

4. I Cor., 15, 31; Athanasie, *Viața lui Antonie*, 19, 2.

pe „filosofii creștini” să descrie, așa cum am văzut, exercițiile spirituale despre care vorbesc folosind vocabularul și conceptele filosofiei profane. Aluziile la textele biblice nu se bazează adesea decât pe o interpretare alegorică, ce constă pînă la urmă în a da textelor sensul pe care dorim să-l oferim, fără a ține cont de intenția autorului. Mulți filosofi moderni folosesc de fapt acest mod de interpretare pentru a explica textele antichității. Orice ar fi, prin acest procedeu, Părinții Bisericii au putut, de exemplu, să interpreteze expresii evanghelice, cum ar fi „împărăția cerurilor” sau „împărăția lui Dumnezeu”, ca desemnînd părți ale filosofiei. Este ceea ce găsim în primele rînduri din *Tratatul practic* a lui Evagrie Ponticul. El începe prin a scrie¹:

Creștinismul este învățătura Mîntuitorului nostru Isus Hristos alcătuită din practică, fizică și teologie.

Recunoaștem aici, enumerate în ordinea lor, cele trei părți ale filosofiei, la loc de cinste în școala platoniciană, cel puțin începînd cu Plutarh², ce corespundea celor trei etape ale progresului spiritual. Sîntem deci destul de uimiți aflînd că Hristos a propus o practică, o fizică și o teologie. Evident, am putea admite, la rigoare, că se pot recunoaște cele trei părți ale filosofiei în sfaturile morale și învățăturile despre sfîrșitul lumii și despre Dumnezeu.

Dar sîntem și mai uimiți cînd Evagrie definește mult mai exact cele trei părți ale filosofiei. În sfîrșit, se dovedește că, pentru el, fizica este împărăția cerurilor și teologia, împărăția lui Dumnezeu³. Avem deci surpriza de a întîlni aici noțiunea evanghelică de domnie a lui Dumnezeu ce era indicată prin expresii sinonime: împărăția cerurilor și împărăția lui Dumnezeu. Această noțiune provenea din iudaism, unde corespundea perspectivei viitoare a unei domnii al lui Dumnezeu și a Legii sale asupra tuturor popoarelor de pe pămînt. În mesajul lui Isus, împărăția este în același timp prezentă și iminentă, deoarece începe să se realizeze conform spiritului, și nu conform literei, prin convertire, penitență, iubirea aproapelui, împlinirea voinței lui Dumnezeu. A identifica noțiunea de împărăție a

1. Evagrie, *Tratatul practic*, § 1, trad. cit., p. 34.

2. Cf. mai sus, pp. 180 și 261.

3. Evagrie, *op. cit.*, §§ 2-3.

lui Dumnezeu sau împărăția cerurilor cu părți ale filosofiei, fizica și teologia, înseamnă într-adevăr a da acestor noțiuni un sens total neașteptat. Sub influența lui Origene, Evagrie face distincție între noțiunile evanghelice de împărăție a cerurilor și împărăție a lui Dumnezeu. Împărăția cerurilor și împărăția lui Dumnezeu devin două stări ale sufletului sau două etape ale progresului spiritual. După *practică*, purificarea prealabilă mulțumită, căreia începe să dobândească impasibilitatea (*apatheia*) față de pasiuni, cel ce progresează poate aborda *fizica*, sau contemplarea „naturilor” (*physeis*), a ființelor create de Dumnezeu, vizibile și invizibile. În calitate de ființe „create” le contemplă cel ce progresează, adică în raportul lor cu Dumnezeu. O dată cu această contemplare, se întărește impasibilitatea. Este tocmai ceea ce Evagrie numește „împărăția cerurilor”. Mergînd mai departe, cel ce progresează atinge „împărăția lui Dumnezeu”, și anume contemplarea misterului lui Dumnezeu în Trinitatea sa. Va fi etapa *teologiei*. Interpretarea termenilor „împărăția cerurilor” și „împărăția lui Dumnezeu” nu e, de altfel, proprie lui Evagrie. Deja schițată de Clement din Alexandria și Origene, o găsim adesea prezentă la scriitorii care le-au urmat¹.

După convertirea sa, Augustin din Hippona a pus față în față, în cartea *Despre adevărata religie*, platonismul și creștinismul. După părerea sa, esențialul doctrinelor platoniciene și esențialul doctrinelor creștine se identifică. Logica platonicească ne învață să recunoaștem că imaginile sensibile ne umplu sufletul de erori și de false opinii și că trebuie să ne vindecăm sufletul de această maladie pentru ca el să poată descoperi realitatea divină. Fizica ne învață că toate lucrurile se nasc, mor și trec, neavînd existență decît grație adevăratei ființe a lui Dumnezeu ce le-a modelat. Îndepărtîndu-se deci de lucrurile sensibile, sufletul va putea privi cu insistență Forma imuabilă, ce dă formă tuturor lucrurilor, și Frumusețea „întotdeauna egală și în toate asemănătoare sieși, pe care spațiul nu o fragmentează și nici timpul nu o transformă”. Etica ne va face să descoperim că doar sufletul rațional și intelectul sînt capabile de bucuria contemplării eternității lui Dumnezeu, găsind aici

1. Origene. *De oratione*, 25, vezi nota lui A. și C. Guillaumont în Evagrie, *Tratatul practic*, vol. II, pp. 499-503 (SC).

viața veșnică¹. Aceasta este esența platonismului pentru Augustin și totodată esența creștinismului, după cum afirmă tot el citînd un număr de pagini din Noul Testament și opunînd lumea vizibilă și lumea invizibilă, trupul și spiritul. Dar, vom spune, care este atunci diferența dintre creștinism și filosofia platoniciană? Pentru Augustin, ea constă în incapacitatea platonismului de a converti masele și de a le abate de la lucrurile terestre, pentru a le orienta spre cele spirituale, în timp ce, de la venirea lui Hristos, oamenii, indiferent de condiția socială, au adoptat acest mod de viață; asistăm deci la o veritabilă transformare a umanității. Dacă Platon s-ar întoarce pe pămînt, ar spune: „Iată ceea ce eu nu am încercat să predic mulțimilor”. Dacă sufletele, „orbite de mizeria trupească”, au putut, „fără ajutorul discuțiilor filosofice”, „să se întoarcă în ele însele și să privească spre patria lor”, acest lucru a fost posibil pentru că Dumnezeu a coborît, prin Întrupare, pînă la corpul uman autoritatea Rațiunii divine². În această perspectivă augustiniană, creștinismul are într-adevăr același conținut ca și platonismul; e vorba de întoarcerea de la lumea sensibilă pentru a-l putea contempla pe Dumnezeu și realitatea spirituală, însă doar creștinismul a putut determina masele populare să adopte acest mod de viață. Nietzsche³ s-ar fi putut sprijini pe Augustin pentru a-și justifica formula: „Creștinismul este un platonism pentru norod.”

Trebuie deci să recunoaștem că, sub influența filosofiei antice, anumite valori ce nu erau decît secundare, dacă nu inexistente, în creștinism, s-au plasat în primul plan. Ideii evanghelice de venire a împărăției lui Dumnezeu îi va lua locul idealul filosofic al unirii cu Dumnezeu, al unei îndumnezeiri atinse prin asceză și contemplație. Uneori viața creștină devine mai puțin viața unui om, ci a unui suflet, devine o viață conformă rațiunii, analogă celei a filosofilor profani și chiar, în mod cu totul special, o viață conformă Spiritului, asemănătoare celei a platonicienilor: va fi vorba atunci de abandonarea corpului pentru întoar-

1. Augustin, *De vera religione*, III, 3 (Bibliothèque augustinienne, *Oeuvres de saint Augustin*, 8, prima serie: Opuscles. VIII., *La Foi chrétienne*, ed. și trad. Pegon, Paris, 1951).

2. Augustin, *De vera religione*, IV, 7.

3. Nietzsche, *Dincolo de bine și de rău*, prefața, trad. rom. Francisc Grünberg, Humanitas, București, 1991, p. 6.

cerea spre o realitate intangibilă și transcendentă și, dacă este posibil, pentru a o atinge într-o experiență mistică.

În orice caz, atenția față de sine, căutarea impasibilității, a păcii sufletului, a absenței grijilor și, în special, abandonarea corpului au devenit obiective primordiale ale vieții spirituale. Dorotheu din Gaza¹ nu va ezita să afirme că pacea sufletului este atît de importantă, încît, dacă e necesar, trebuie să renunțăm la ceea ce întreprindem pentru a nu o pierde. Din această spiritualitate, marcată puternic de modul de viață al școlilor filosofice antice, am moștenit modul de viață creștin al Evului Mediu și al timpurilor moderne.

XI

Dispariții și reapariții ale concepției antice de filosofie

Dacă filosofia antică lega atât de strâns discursul filosofic de forma de viață, cum e posibil ca acum, în predarea obișnuită a istoriei filosofiei, ea să fie prezentată, înainte de toate, ca un discurs, fie că este vorba de un discurs teoretic și sistematic, fie de discursul critic, fără vreun raport direct, în orice caz, cu modul de a trăi al filosofului?

Încă o dată: creștinism și filosofie

Cauza acestei transformări este, înainte de toate, de ordin istoric. Ea se datorează avântului creștinismului. În fond, creștinismul, cum am văzut, s-a prezentat foarte devreme ca o filosofie în sensul antic al cuvântului, ca un mod și o opțiune de viață ce implică un anumit discurs, alegerea vieții întru Hristos. În acest mod de viață, dar și în discursul creștin multe elemente ale filosofiei tradiționale greco-romane au fost asimilate și integrate. Dar, treptat, din motive pe care le vom prezenta, a avut loc un divorț în sânul creștinismului, mai ales din Evul Mediu, între modul de viață și discursul filosofic. Anumite moduri de viață filosofice, proprii diferitelor școli din antichitate, au dispărut definitiv, de exemplu, epicureismul; altele, ca stoicismul sau platonismul, au fost asimilate de modul de viață creștin. Dacă este adevărat că, pînă la un punct, modul de viață monastic s-a numit „filosofic” în Evul Mediu¹, nu putem totuși nega că acest mod de viață, deși cuprindea exercițiile spirituale proprii filosofiilor antice, a fost separat de discursul filosofic de care fusese legat mai înainte. Au supraviețuit deci doar discursurile filosofice ale anumitor

1. Cf. mai sus, p. 196.

scoli antice, preponderent cele ale platonismului și aristotelismului; dar, separate de modurile de viață ce le-au inspirat, au ajuns la rangul unui simplu material conceptual utilizabil în controversele teologice. „Filosofia”, pusă în serviciul teologiei, nu avea să mai fie de aici înainte decât un discurs teoretic și, după ce filosofia modernă își va cuceri autonomia, în secolul XVII și mai ales în secolul XVIII, ea va avea mereu tendința să se limiteze la acest punct de vedere. Am spus bine „ea va avea tendința”, căci, de fapt, așa cum o vom repeta, concepția originală și autentică a filosofiei greco-romane nu va fi uitată niciodată definitiv.

Datorită lucrărilor lui J. Domański¹, am putut corecta prezentarea prea sumară și inexactă pe care am propus-o în studiile anterioare² despre acest proces de „teoretizare” a filosofiei. Fără îndoială, continui să cred că acest fenomen este intim legat de raporturile dintre filosofie și creștinism, așa cum se definesc ele mai ales în universitățile medievale. Pe de altă parte însă, trebuie să recunosc că redescoperirea filosofiei ca mod de viață nu e atât de târzie cum o afirmasem și trebuie admis că a început să se profileze în universitățile medievale. În schimb, trebuie să aducem nuanțe și precizări în descrierea acestei redescoperiri a filosofiei ca mod de viață.

Filosofia – servitoarea teologiei

Scriind în ultimii ani ai secolului XVI ale sale *Disputationes Metaphysicae*, operă ce va exercita o influență considerabilă asupra multor filosofi, din secolul XVII pînă în secolul XIX, autorul scolastic Fr. Suarez³ declară:

În această lucrare îmi iau rolul unui filosof, avînd mereu prezent în spirit că filosofia noastră trebuie să fie o filosofie creștină și servitoarea divinei teologii.

-
1. J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, Fribourg-Paris, 1996.
 2. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, a treia ediție, pp. 56-57 și 222-225.
 3. Fr. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, în *Opera omnia*, Vivès, 1861, vol. XXV, *Ratio et discursus totius operis*, citat de É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1944, p. 414, unde se vor găsi o serie de texte despre noțiunea de filosofie creștină.

Pentru Suarez, o filosofie „creștină” este cea care nu contrazice dogmele creștinismului și e creștină în măsura în care poate fi utilizată în elucidarea problemelor teologice. Nu înseamnă că această filosofie trebuie să fie specific creștină, în doctrinele profesate. Dimpotrivă, este vorba, cât privește esențialul, de filosofia aristotelică, așa cum a fost asimilată și adaptată la creștinism în scolastica din secolul XIII.

Această reprezentare a filosofiei, ca servitoare, sclavă chiar a unei teologii sau înțelepciuni superioare, avea de fapt o îndelungată istorie¹. De la începutul erei noastre o vom găsi la Philon din Alexandria², care a propus un plan general al formării și progresului spiritual. Prima etapă era, după programul *Republicii* lui Platon, studiul corpusului științelor, cum ar fi geometria, muzica, dar și gramatica și retorica. Comentînd cartea *Genezei*, Philon identifică aceste științe cu Agar, sclava egipteană cu care Avraam trebuie să se unească înainte de a accede la unirea cu Sara, soția sa³. Ciclul științelor trebuie deci conceput ca o sclavă a filosofiei. Dar filosofia trebuie considerată, la rîndul ei, sclavă a înțelepciunii, înțelepciunea sau adevărata filosofie, fiind pentru Philon, Cuvîntului lui Dumnezeu revelat prin Moise⁴. Părinții Bisericii, cum ar fi Clement din Alexandria sau Origene, vor relua acest raport de proporție stabilit de Philon între ciclul științelor și filosofia greacă, pe de o parte, și filosofia greacă și filosofia mozaică, pe de altă parte, înlocuind, evident, filosofia lui Moise cu filosofia lui Hristos⁵.

1. Se va găsi o istorie a noțiunii în B. Baudoux, *Philosophia „Ancilla Theologiae”*, în *Antonianum*, vol. 12, 1937, pp. 293-326; É. Gilson, *La servante de la théologie*, în *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, pp. 30-50. Vezi și observațiile lui A. Cantin în introducerea sa la P. Damien, *Lettre sur la Toute-Puissance divine*, Paris, SC, 1972, p. 251, n. 3.
2. Cf. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, pp. 282-287; M. Alexandre, introducere la Philon din Alexandria, *De congressu eruditiones gratia*, în *Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, 16, Paris, 1967, pp. 27-96. Vezi și H.A. Wolfson, *Philo, Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Mass., 1947, pp. 156-157.
3. Philon din Alexandria, *De congressu*, § 11; cf. I. Hadot, p. 282.
4. Philon din Alexandria, *De congressu*, §§ 79-80; cf. I. Hadot, p. 284, M. Alexandre, pp. 71-72.
5. Vezi textele lui Clement și ale lui Origene în M. Alexandre, pp. 83-97 și I. Hadot, pp. 287-289.

Dar trebuie să amintim că filosofia greacă, în discuție aici, este redusă la discursul filosofic. Creștinismul ni s-a prezentat, după cum am văzut, ca o filosofie, un mod de viață, ca singurul mod de viață valabil. Însă dincolo de acest mod de viață creștin, uneori cu nuanțe împrumutate din filosofia profană, rămâneau discursurile filosofice ale diferitelor școli, mai exact, discursul filosofic al neoplatonismului, fiindcă, începând cu secolul III d.Hr., neoplatonismul este, în calitate de sinteză a aristotelismului și platonismului, singura școală filosofică ce supraviețuiește. Părinții Bisericii, în continuarea lui Clement din Alexandria și Origene, vor utiliza discursul filosofic neoplatonician pentru a-și dezvolta teologia lor. Din acest punct de vedere, filosofia va fi deci, încă din antichitatea creștină, servitoarea teologiei, o servitoare ce va aduce priceperea sa, dar care va trebui să se adapteze totodată exigențelor stăpînei sale. Va avea astfel loc o contaminare. În Trinitate, Tatăl va îmbrăca multe din trăsăturile primului Dumnezeu neoplatonician, Fiul va fi conceput pe modelul celui de-al doilea Dumnezeu al lui Numenius sau al Intellectului plotinian. Evoluția controverSELor teologice conduce la reprezentarea unei Trinități consubstanțiale. Logica și ontologia aristotelice, pe care neoplatonismul le-a asimilat, vor furniza conceptele indispensabile formulării dogmelor Trinității și Întrupării, dînd posibilitatea să se distingă între natură, esență, substanță și ipostas. În schimb, ca urmare a subtilităților dezbaterilor teologice, ontologia aristotelică se va rafina și se va detalia.

Conform lui Philon și Origene, artele liberale erau o propedeutică la filosofia greacă și filosofia greacă, o propedeutică la filosofia revelată. Dar încetul cu încetul, etapele de pregătire au avut tendința să se schimbe. De exemplu, atunci cînd Augustin din Hippona, în a sa *De doctrina christiana*, enumeră cunoștințele profane necesare exegetului creștin, el pune practic pe același plan, pe de o parte, artele liberale, ca matematicile, dialectica și, pe de altă, parte filosofia¹. Regăsim această uniformizare la începutul Evului Mediu, în epoca carolingiană, la Alcuin².

1. Augustin, *De doctrina Cristiana*, 40, 60 (Bibliothèque augustinienne, *Oeuvres de Saint Augustin*, 11, prima serie: Opuscul. XI. *Le Magistère chrétien*, ed. și trad. Combès și Farges, Paris. 1949, p. 331.
2. Alcuin, *Epistulae*, 280, în *Monumenta Germaniae Historica, Epistulae*, vol. IV, p. 437, 27-31, Dümmler; cf. J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, cap. II.

Din secolul IX pînă în secolul XII. filosofia greacă, grație unor opere ale lui Platon, Aristotel și Porfir, cunoscute prin intermediul unor traduceri și comentarii realizate la sfîrșitul antichității de Boetius, Macrobius, Martianus Capella, va continua să fie utilizată, ca în timpul Părinților Bisericii, în dezbaterile teologice, ce servesc și la elaborarea unei reprezentări a lumii. Platonismul școlii din Chartres este un fenomen binecunoscut¹. În această perioadă, artele liberale vor face parte din ciclul de studii din școlile mînăstirești și catedrale².

Începînd cu secolul XIII, două evenimente noi vor avea o mare influență în evoluția gîndirii Evului Mediu. Este vorba, pe de o parte, de apariția universităților, pe de altă parte, de vasta difuzare a traducerilor din Aristotel. Fenomenul constituirii universităților corespunde dezvoltării orașelor și declinului școlilor mînăstirești care, după cum spune M.-D. Chenu³, „pregăteau fără vreo pretenție tînărul călugăr pentru lectura Bibliei și serviciul divin”. Universitatea, care este în același timp, în sînul cetății, corporația intelectuală a studenților și, în Biserică, un corp dependent de autoritatea ecleziastică, organizează un *cursus* școlar, un an universitar, lecții, exerciții de dezbateri și examene. Învățămîntul este grupat pe două Facultăți, Facultatea de arte, unde se predau în principiu artele liberale, și Facultatea de teologie. Tot în secolul XIII, se descoperă o mare parte a operei lui Aristotel și a comentatorilor săi greci și arabi, grație unor traduceri latine din texte arabe și grecești. Filosofia lui Aristotel, înțelegînd prin aceasta discursul filosofic al lui Aristotel, va juca deci un rol capital în cele două Facultăți. Teologii vor utiliza dialectica lui Aristotel, dar și teoria cunoșterii și fizica sa ce opune forma materiei, pentru a răspunde la problemele ridicate rațiunii de dogmele creștine. În Facultatea de arte, predarea filosofiei lui Aristotel, și anume comentariul operelor dialectice, fizice și etice ale celui numit „Filosoful” se va substitui în mare parte predării artelor liberale⁴. Filosofia

-
1. Cf. É. Jeuneau, „Lectio Philosophorum” *Recherches sur l'école de Chartres*, Amsterdam, 1972.
 2. Cf. Ph. Delhay, *Enseignement et morale au XII^e siècle*, Fribourg-Paris, 1988, pp. 1-58.
 3. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1954, p. 16.
 4. Cf. J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, cap. II (cu bibliografia detaliată în nota 17 a acestui capitol).

se va identifica astfel cu aristotelismul, iar activitatea, meseria de profesor de filosofie va consta în a comenta operele lui Aristotel, în a rezolva problemele de interpretare pe care le pun. S-a numit „scolastică” filosofia (și teologia) de profesor și de comentator. Scolastica nu este în sine, cum am văzut¹, decît moștenitoarea metodei filosofice, la loc de cinste spre sfîrșitul antichității, așa cum exercițiile școlare ale *lectio* și ale *disputatio* nu fac decît să prelungească metodele de predare și de exercițiu importante în școlile antichității².

Artiștii rațiunii

Împrumut expresia „artist al rațiunii” de la Kant³, ce desemnează prin această formulă filosofii ce nu se ocupă decît de speculația pură. Această reprezentare a unei filosofii reduse la conținutul său conceptual a supraviețuit pînă în zilele noastre: o întîlnim zilnic atît în cursurile universității, cît și în manualele de orice nivel. Am putea spune că este reprezentarea clasică, școlară, universitară a filosofiei. Inconștient sau conștient, universitățile noastre sînt tot moștenitoare ale „Școlii”, adică ale tradiției scolastice.

„Școala” continuă, de altfel, să fie vie pînă în secolul nostru, în măsura în care tomismul a fost în mod tradițional recomandat universităților catolice de papii din secolele XIX și XX. Și putem constata precis că susținătorii filosofiei neo-scolastice sau tomiste au continuat, ca și în Evul Mediu, să considere filosofia ca un demers pur teoretic. De aceea, de exemplu, în dezbaterea consacrată problemei posibilității și a semnificației unei filosofii creștine, ridicată în jurul lui 1930, nu a fost pusă niciodată, după cîte știu, problema filosofiei ca mod de viață. Un filosof neoscolastic, É. Gilson, a formulat-o în termeni pur teore-

1. Cf. mai sus, p. 178.

2. Cf. P. Hadot, *La Préhistoire de genres littéraires philosophiques médiévaux dans l'Antiquité*, în *Les Genres Littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Documente ale colocviului internațional de la Louvain-la-Neuve, 1981, Louvain-la-Neuve, 1982 pp. 1-9.

3. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues și Pacaud, Paris, 1944 (o nouă ediție 1986), p. 562 (vezi și *Critica rațiunii pure*, trad. rom. Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, Editura IRI, București, 1994, p. 592).

tici : creștinismul a introdus sau nu în tradiția filosofică noi concepte și o nouă problematică¹? Cu limpezimea de spirit ce-l caracteriza, el vedea esențialul problemei atunci când scria : „Poziția filosofică cea mai favorabilă nu este aceea a filosofului, ci a creștinului”, nobila superioritate a creștinismului constând în faptul că nu era „o simplă cunoaștere abstractă a adevărului, ci o metodă eficace de mântuire”. Fără îndoială, recunoștea el, filosofia era, în același timp, știință și viață în antichitate. Dar pentru creștinismul ce poartă un mesaj de mântuire, filosofia nu a reprezentat decît o pură speculație, în timp ce creștinismul este „o doctrină ce aduce în același timp toate mijloacele propriei puneri în practică”² : nu putem afirma mai clar că filosofia modernă a ajuns să se considere, ea însăși, ca o știință teoretică, deoarece dimensiunea existențială a filosofiei nu mai avea sens în perspectiva creștinismului ce era simultan doctrină și viață.

Dar nu există doar „Școala”, adică tradiția teologiei scolastice, mai sînt și alte școli, nu comunitățile filosofice ale antichității, ci universitățile care, în ciuda diversității apariției și funcționării lor, nu sînt într-o măsură mai redusă moștenitoarele universității medievale. La fel cum în antichitate exista o strînsă interacțiune între structura socială a instituțiilor filosofice și concepția despre filosofie, a existat, din Evul Mediu încă, un gen de cauzalitate reciprocă între structura instituțiilor universitare și reprezentările pe care și le-au făcut despre natura filosofiei.

Același lucru ni-l sugerează și un text al lui Hegel, citat de M. Abensour și P.-J. Labarrière³ în excelenta lor introducere la pamfletul lui Schopenhauer, intitulat *Contra filosofiei universitare*. În acest text, Hegel amintește că filosofia nu mai este,

[...] ca la greci, practică ca o artă privată, ci că are o existență oficială, ce privește deci publicul, și este, mai ales sau exclusiv, în serviciul statului.

Trebuie să recunoaștem că există o opoziție radicală între școala filosofică antică, ce se adresează fiecărui individ pentru a-l transforma în deplinătatea personalității sale,

1. É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, pp. 1-38.

2. É. Gilson. *op. cit.*, p. 25.

3. M. Abensour și P.-J. Labarrière, prefață la Schopenhauer, *Contre la philosophie universitaire*, Paris. 1994, p. 9. Este importantă întreaga prefață în perspectiva ideilor dezvoltate aici.

și universitate, ce are ca misiune să decerneze diplome, corespunzând unui anume nivel obiectivabil de cunoaștere. Evident, perspectiva hegeliană a unei universități în serviciul statului nu poate fi generalizată. Dar trebuie să recunoaștem că nu există universitate decât din inițiativa unei autorități superioare, fie statul, fie diferitele comunități religioase, catolice, luterane, calviniste sau anglicane. Filosofia universitară se află deci tot în situația în care se afla în Evul Mediu, adică este tot servitoare, uneori a teologiei, în universitățile în care se întâmplă ca Facultatea de filosofie să nu fie decât o Facultate inferioară Facultății de teologie, uneori a științei, întotdeauna, în orice caz, din necesități ale organizării generale a învățământului sau, în perioada contemporană, a cercetării științifice. Alegerea profesorilor, a materiilor, a examenelor este mereu supusă unor criterii „obiective”, politice sau financiare, cel mai adesea, din nefericire, străine filosofiei.

La aceasta trebuie să adăugăm că instituția universitară ajunge să facă din profesorul de filosofie un funcționar, a cărui meserie constă, mai ales, în a forma alți funcționari; nu mai este vorba, ca în antichitate, de a forma pentru meseria de om, ci pentru meseria de cleric sau de profesor, adică de specialist, de teoretician, deținător al unei anumite cunoașteri, mai mult sau mai puțin esoterice¹. Dar această cunoaștere nu mai implică întreaga viață, așa cum o dorea filosofia antică.

În legătură cu ideile lui Wittgenstein asupra carierei profesorului de filosofie, J. Bouveresse² a analizat, de altfel remarcabil, riscul „decăderii intelectuale și morale” care pîndește profesorul:

Într-un sens, nu există o aservire mai intolerabilă decât cea care constrînge un om să aibă prin profesie o opinie în cazurile în care el nu posedă, în mod necesar, cel mai mic motiv pentru aceasta. Și ceea ce se pune în discuție aici, din punctul de vedere al lui Wittgenstein, nu e deloc „cunoașterea” filosofului, adică stocul de cunoștințe teoretice de care dispune, ci prețul personal pe care l-am avut de plătit pentru ceea ce el crede că poate gândi și spune [...] O filosofie nu poate fi, în cele din urmă, altceva decât expresia unei experiențe umane exemplare [...].

-
1. Cf. paginile consacrate meseriei de profesor de filosofie de J. Bouveresse în *Wittgenstein, la rime et la raison*, Paris, 1973, pp. 73-75.
 2. J. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, p. 74.

Pe de altă parte, dominația idealismului asupra întregii filosofii universitare, de la Hegel pînă la apariția existențialismului, apoi moda structuralismului au contribuit la răspîndirea ideii conform căreia nu există o adevărată filosofie decît dacă este teoretică și sistematică.

Acestea sînt, mi se pare, cauzele istorice ce au determinat conceperea filosofiei ca o pură teorie.

Permanența concepției filosofiei ca mod de viață

Totuși această transformare nu este la fel de radicală cum ar putea să pară. Se poate constata în istoria filosofiei occidentale o anumită permanență, o supraviețuire a concepției antice. Uneori, în interiorul aceleiași instituții universitare, cel mai des ca reacție împotriva ei și în cercurile ce îi erau străine, cum ar fi anumite comunități religioase sau profane, singulare, anumiți filosofi, din Evul Mediu pînă în zilele noastre, au rămas fideli dimensiunii existențiale și vitale a filosofiei antice.

Am spus mai sus că profesorii Facultății de arte au putut citi, grație traducerilor din Aristotel, din greacă și arabă, aproape toată opera unui filosof al antichității. Și este absolut semnificativ faptul că ei au redescoperit, mulțumită acestor texte, că filosofia nu este doar un discurs, ci un mod de viață¹. Faptul este cu atît mai interesant cu cît este vorba tocmai de Aristotel, filosoful considerat de toți, de comun acord, un pur teoretician. Dar comentatorii lui Aristotel au observat cu multă perspicacitate că, pentru „Filosof”, esențialul filosofiei era chiar acela de a te consacra vieții de studiu, vieții de contemplare și, îndeosebi, efortului de asemănare cu Intelectul divin. Reluînd astfel faimoasele afirmații ale lui Aristotel de la sfîrșitul capitolului X al *Eticii Nicomahice*, Boetius din Dacia² consideră că țelul final al omului și fericirea sa constau în a trăi conform părții celei mai înalte din ființa lui, și anume

1. Cf. J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, cap. II și III.
2. Boetius din Dacia, *De summo bono*, trad. în *Philosophes médiévaux. Anthologie des textes philosophiques (XIII^e-XIV^e siècle)*, coord. R. Imbach și M.-H. Méléard, Paris, 1986, pp. 158-166.

conform inteligenței, destinate contemplării adevărului. O astfel de viață este conformă ordinii naturii ce a subordonat puterile inferioare celor superioare. Doar filosoful, ce își dedică viața speculației asupra adevărului, trăiește deci conform naturii și duce o viață foarte plăcută. Un ecou la acest text este declarația lui Aubry de Reims¹:

Cînd știi că ai ajuns la capăt, e suficient să-l savurezi, să guști plăcerea de a fi acolo. Aceasta este numită înțelepciune, această savoare pe care ai știut să o găsești poate fi iubită pentru ea însăși, acolo este filosofia și acolo trebuie să te oprești.

Vom găsi atitudini asemănătoare la Dante și la Meister Eckhart². Acest curent de gândire va acorda, după cum scrie J. Domański³, „filosofiei o autonomie completă, fără a o considera o simplă propedeutică la doctrina creștină”.

În secolul XIV, Petrarca⁴ va respinge ideea unei etici teoretice și descriptive, constatînd că faptul de a citi și de a comenta tratatele lui Aristotel, pe marginea acestui subiect, nu l-a făcut să devină mai bun. De aceea, el refuză să-i numească „filosofi” pe profesorii „așezați la o catedră” și rezervă acest nume celor care confirmă prin actele lor ceea ce predau⁵. El enunță acea formulă de o importanță capitală, îndeosebi din perspectiva ce ne preocupă⁶: „Este mai important să vrei binele decît să cunoști adevărul.” Regăsim aceeași atitudine la Erasmus, atunci cînd afirmă, de mai multe ori, că nu e filosof decît cel ce trăiește în manieră filosofică, cum a făcut Socrate, Diogene Cinicul, Epictet, dar și Ioan Botezătorul, Hristos și apostolii⁷. De fapt, trebuie să precizăm că, în timp ce Petrarca și Erasmus

1. Aubry de Reims, citat de A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, 1991, p. 147.
2. Cf. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, pp. 317-347, mai ales pp. 344-347.
3. Cf. J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, cap. III.
4. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, în Petrarca, *Prose*, ed. G. Martellotti, Milano, 1955, p. 744. Pentru ce urmează, cf. J. Domański, cap. IV.
5. Petrarca, *De vita solitaria*, II, 7, *Prose*, pp. 524-526. Cum remarca J. Domański (cap. IV, n. 5), expresia „profesorii așezați la o catedră” vine de la Seneca, *Despre scurtimea vieții*, X, 1.
6. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, în Petrarca, *Prose*, pp. 746-748: „Satiis est autem bonum velle quam verum nosse.”
7. Erasmus, *Adagia*, 2201 (3, 3, 1), în *Opera omnia*, Amsterdam, 1969, II, 5, pp. 162, 25-166, 18. Cf. J. Domański, cap. IV, n. 44.

vorbesc despre viața filosofică, ei se gîndesc, ca anumiți Părinți ai Bisericii sau ca unii călugări, la o viață filosofică creștină, admițînd, de altfel, cum am văzut, că și filosofii păgîni au putut realiza idealul filosofului.

În Renaștere, vom asista la o reînnoire nu doar a tendințelor doctrinare, dar și a atitudinilor concrete ale filosofiei antice: epicureismul, platonismul, scepticismul. În *Eseurile* lui Montaigne, de exemplu, vedem cum filosoful încearcă să practice diferitele moduri de viață propuse de filosofia antică¹: „A trăi este meseria și arta mea”. Itinerarul său spiritual îl va conduce astfel de la stoicismul lui Seneca la probabilismul lui Plutarh², trecînd prin scepticism, pentru a sfîrși, în cele din urmă și definitiv, în epicureism³.

...nimic nu făcut-am astăzi.

– Ce, nu ai trăit? Nu-i numai cea mai de temei, dar cea mai strălucită din îndeplinirile noastre [...] Măreață și falnică, cea mai presus făurire a noastră este a trăi cum se cade. Este o perfecțiune absolută și aproape divină a ști să te bucuri sincer de faptul că ești.

M. Foucault⁴ dorea să fixeze începutul „teoretizării” filosofiei la Descartes și nu în Evul Mediu. Așa cum am spus pînă acum, dacă sînt de acord cu el cînd afirmă: „Înainte de Descartes un individ nu putea avea acces la adevăr fără a realiza mai întîi asupra lui o anumită muncă ce-l face susceptibil să cunoască adevărul” – e suficient să amintesc ce am spus mai sus⁵ în legătură cu Aristotel și Porfir –, mă desolidarizez de el atunci cînd adaugă că, potrivit lui Descartes, „pentru a avea acces la adevăr, ajunge să fiu un individ oarecare capabil să vadă ceea ce este evident, [...] evidența a luat locul ascezei”. Cred că, într-adevăr, atunci cînd Descartes alege pentru una din

1. Montaigne, *Essais*, II, 6, ed. Thibaudet, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. 359.

2. Cf. D. Babut, *Du scepticisme au dépassement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez Plutarque*, în *Parerga. Choix d'articles de D. Babut*, Lyon, 1994, pp. 549-581.

3. *Essais*, III, 13, pp. 1088 și 1096. Cf. H. Friedrich, *Montaigne*, Paris, 1949, p. 337. (Montaigne, *Eseuri*, vol. II, trad. de Mariella Seulescu, cu mici modificări, Editura Științifică, București, 1971, pp. 677-678).

4. H. Dreyfus și P. Rabinow, *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, Paris, 1984, pp. 345-346.

5. Cf. mai sus, pp. 117 și 184.

lucrările sale titlul *Meditații*, știe foarte bine că acest cuvânt desemnează un exercițiu al sufletului în tradiția spiritualității antice și creștine. Fiecare *Meditație* este cu adevărat un exercițiu spiritual, mai precis o acțiune a sinelui asupra sinelui, pe care trebuie să o ducă la bun sfârșit, pentru a trece la etapa următoare. Cum a arătat foarte subtil romancierul și filosoful M. Butor¹, aceste exerciții sînt de altfel prezentate cu multă abilitate literară. Căci dacă Descartes vorbește la persoana întâi, dacă evocă chiar și focul în fața căruia stă, halatul de cameră cu care este îmbrăcat, hîrtia ce-i stă în față și descrie sentimentele pe care le are, el vrea de fapt ca lectorul său să parcurgă etapele evoluției interioare pe care le prezintă: altfel spus, „Eul” folosit în *Meditații* este de fapt un „Tu” adresat cititorului. Regăsim aici tendința atît de frecventă în antichitate, prin care se trece de la eul individual la un eu ridicat în planul universalității. Fiecare *Meditație* nu tratează decît un subiect, de exemplu, îndoiala metodică în prima *Meditație*, descoperirea eului ca realitate gînditoare în a doua. Aceasta pentru ca cititorul să poată asimila bine exercițiul practicat în fiecare *Meditație*. Aristotel a spus: „Trebuie timp pentru ca să devină natură a noastră ceea ce învățăm”. În ce-l privește pe Descartes, știe și el că este nevoie de o lungă „meditație”, pentru a introduce în memorie noua conștiință de sine astfel cucerită. El spune în legătură cu îndoiala metodică²:

Nu m-am putut abține și i-am dedicat o *Meditație* întreagă; dar aș vrea ca lectorii să nu folosească doar scurtul răgaz necesar pentru a o citi, ci cîteva luni sau cel puțin cîteva săptămîni, pentru a cerceta cu atenție lucrurile despre care se tratează, înainte de a trece mai departe.

Și pentru metoda de conștientizare a eului ca realitate de gîndire:

Trebuie examinat adesea și cercetat îndelung [...] ceea ce mi s-a părut un motiv justificat pentru a nu trata un alt subiect în a doua *Meditație*.

-
1. M. Butor, *L'usage des pronoms personnels dans le roman*, în *Problèmes de la personne*, sub îndrumarea lui I. Meyerson, Paris-Haga, 1973, pp. 288-290.
 2. Descartes, *Réponses aux Secondes Objections (contre les... Méditations)*, în Ch. Adam și P. Tannery, Descartes, *Oeuvres*, vol. IX, pp. 103-104.

A treia *Meditație*¹, de asemenea, se prezintă în primele rînduri ca un exercițiu spiritual foarte platonician, pentru că este vorba despre separarea radicală de cunoașterea sensibilă:

Voi închide acum ochii, îmi voi astupa urechile, voi îndepărta toate simțurile, voi șterge de asemenea din minte imaginile toate ale lucrurilor corporale, [...], iar întrebându-mă numai pe mine și scrutîndu-mă adînc, mă voi sili să mă fac mie însumi, pe nesimțite, mai cunoscut și mai apropiat.

Într-o manieră mai generală, nu mi se pare că evidența carteziană e accesibilă oricărui individ. De fapt, e imposibil să nu recunoaștem definiția stoică a reprezentării adecvate sau comprehensive, în rîndurile *Discursului asupra Metodei*² ce evocă preceptul evidenței:

Prima era de a nu accepta niciodată un lucru dacă nu-mi apărea astfel în mod evident; adică de a evita cu grijă precipitarea și judecata și de a nu introduce nimic în judecățile mele decît ceea ce s-ar prezenta clar și distinct spiritului meu, neputînd nicum să fie pus la îndoială.

Este tocmai disciplina stoică a consimțirii³ și, ca în stoicism, nu este accesibilă oricărui spirit, căci ea cere, de asemenea, o asceză și un efort constînd în a evita „pripeala” (*aproptosis*, *propeteia*). Nu evaluăm niciodată suficient în ce măsură concepția antică a filosofiei este mereu prezentă la Descartes, de exemplu în *Scrisorile către prințesa Elisabeta*, ce sînt de altfel, pînă la un anumit punct, scrisori de îndrumare spirituală.

Pentru Kant, definiția antică a filosofiei ca *philo-sophia*, dorință, dragoste, practică a înțelepciunii, rămîne mereu valabilă. Filosofia, spune el, este „doctrina și exercițiul înțelepciunii (nu o simplă știință)”⁴ și cunoaște distanța care separă filosofia de înțelepciune:

-
1. Descartes, *Două tratate filosofice*, trad. C. Noica, Humanitas, București, 1992, p. 259.
 2. Descartes, *Discours de la Méthode*, a doua parte, text și comentariu de É. Gilson, Paris, 1993, p. 18, 15, Gilson, ed. cit., p. 122.
 3. Cf. *SVF*, II, §§ 130-131; Diogenes Laertios, VII, 46-48, trad. în *Les Stoïciens*, ed. Bréhier, pp. 31-32. Absența pripelii în judecată este o virtute stoică, Descartes probabil nu a găsit-o la Sfîntul Toma, așa cum pretinde É. Gilson, *Discours de la Méthode*, p. 198, ci mai degrabă la stoicii moderni (chiar Gilson citează pe Guillaume du Vair, *La Philosophie morale des Stoïques*, ediția din 1603, p. 55) sau antici (în Diogenes Laertius, de exemplu).
 4. Kant, *Opus postumum*, trad. F. Marty, Paris, 1986, pp. 245-246.

Omul nu posedă înțelepciunea. El doar tinde spre ea și poate avea doar dragostea pentru ea, iar acest lucru e deja meritoriu.

Filosofia este pentru un om *efortul spre înțelepciune* care rămîne mereu neîmplinit¹. Întregul edificiu tehnic al filosofiei kantiene nu are sens decît în perspectiva înțelepciunii, sau mai degrabă a înțeleptului, căci Kant are mereu tendința de a-și imagina înțelepciunea sub figura înțeleptului, normă ideală, ce nu e niciodată întrupată într-un om, însă conform căreia filosoful încearcă să trăiască. Kant² numește, de asemenea, acest model al înțeleptului *Ideea filosofului*.

Un filosof care să corespundă acestui model nu există, așa cum nu există în mod real un adevărat creștin. Amîndoi sînt modele [...] Modelul servește drept normă [...] „Filosoful” nu este decît o idee. Poate că vom putea să aruncăm o privire spre el, să-l imităm în anumite aspecte, dar nu-l vom atinge niciodată pe de-a-ntregul.

Aici Kant se situează în tradiția lui Socrate din *Banchetul*, spunînd că singurul lucru pe care-l știe este acela că nu e înțelept, că nu a atins încă modelul ideal al înțeleptului. Și acest socratism îl anunță deja pe cel al lui Kierkegaard, ce spune că el nu e creștin decît în măsura în care știe că nu este creștin:

Idealul înțeleptului trebuie să fie fundamentul filosofiei, așa cum Ideea de sfințenie este fundamentul creștinismului³.

Kant folosește atît expresia „Idee a înțelepciunii” cît și expresia „Ideea filosofiei sau a filosofului”, deoarece idealul care este înțelepciunea reprezintă tocmai idealul urmărit de filosof⁴:

Anumiți filosofi antici s-au apropiat de modelul adevăratului filosof, Rousseau de asemenea; doar că nu l-au atins. Poate mulți vor crede că noi posedăm deja doctrina înțelepciunii și că nu ar trebui să o considerăm ca pe o Idee, deoarece posedăm atîtea cărți, pline de sfaturi, ce ne spun cum să acționăm. Doar că acestea sînt, în cea mai mare parte, propoziții tautologice și exigențe pe care nu suportăm să le auzim, căci nu ne arată nici un mijloc de a le atinge.

1. Kant, *Opus postumum*, p. 262.

2. Kant, *Vorlesungen über die philosophische Encyclopädie*, în *Kants gesammelte Schriften*, XXIX, Berlin, (Akademie), 1980, p. 8.

3. Kant, *Vorlesungen über die philosophische Encyclopädie*, p. 8.

4. *Ibid.*, p. 8.

Și Kant continuă evocînd filosofia antică¹:

O idee ascunsă a filosofiei a fost de mult timp prezentă printre oameni, dar fie că nu au înțeles-o, fie că au considerat-o ca o contribuție la erudiție. Dacă îi avem în atenție pe anticii filosofi greci, Epicur, Zenon, Socrate etc., vom descoperi că obiectul principal al științei lor a fost menirea omului și mijloacele de a o realiza. Ei au rămas deci mult mai fideli adevăratei Idei de filosof, așa cum nu s-a întîmplat în timpurile moderne, unde nu întîlnim filosoful decît ca artist al rațiunii.

După ce a descris învățăturile și mai ales viețile lui Socrate, Epicur, Diogene, Kant precizează că anticii le pretindeau filosofilor să trăiască potrivit învățăturilor pe care le profesau²:

Cînd vei începe și tu să trăiești în sfîrșit în mod virtuos, spunea Platon unui bătrîn ce îi povestea că asculta lecții de virtute? – Nu trebuie să faci speculații întotdeauna, ci să te gîndești, și la punerea efectivă în aplicare a exercițiului. Dar astăzi îl credem un visător pe cel ce trăiește într-o manieră conformă cu ceea ce el predă.

Atît timp cît pe acest pămînt idealul de înțelept, perfect prin modul său de viață și prin cunoașterea sa, nu va fi realizat, nu va exista filosofie. „Numai pe acesta [dascălul în ideal – n.n.] ar trebui să-l numim filosof; dar [...] el nu se întîlnește nicăieri”³. Filosofie, în sensul propriu al termenului, nu există încă și poate că nu va exista niciodată. E posibilă numai filosofarea, adică un exercițiu al rațiunii conduse de ideea pe care ne-o facem despre „maestrul întru ideal”⁴.

Există de fapt două idei, două reprezentări posibile ale filosofiei, una numită de Kant⁵ conceptul filosofiei școlare, cealaltă, numită conceptul filosofiei „lumii”. În conceptul său școlar sau scolastic, filosofia nu este decît pură speculație, nu vizează decît să fie sistematică, nu are în vedere decît perfecțiunea logică a cunoașterii. Cel ce se mărginește la percepția scolastică a filosofiei este, ne spune Kant⁶, un

-
1. *Vorlesungen über die philosophische Encyclopädie*, în *Kants gesammelte Schriften*, XXIX, Berlin, (Akademie), 1980, p. 9.
 2. *Ibid.*, p. 12.
 3. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. de Tremesaygues și Pacaud, p. 562; (vz. *Critica rațiunii pure*, trad. cit., p. 592., n. trad.).
 4. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. cit., pp. 591-592, cf. *Critica rațiunii practice*, trad. cit., p. 592.
 5. *Ibid.*, p. 592.
 6. *Ibid.*, p. 562: *Logica*, trad. Alexandru Surdu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1985, p. 77.

artist al rațiunii, adică un *filodox*, acel „prieten al opiniei” de care vorbește Platon¹, cei ce se ocupă de mulțimea lucrurilor frumoase, dar fără să vadă frumusețea-în-sine, de multitudinea lucrurilor drepte, dar fără a vedea dreptatea-în-sine. Ceea ce înseamnă că el nu este în definitiv perfect sistematic, pentru că nu vede unitatea interesului universal uman ce animă ansamblul efortului filosofic². Într-adevăr, pentru Kant, concepția școlară a filosofiei rămîne la nivelul teoriei pure și doar concepția filosofiei „lumii” se situează în perspectiva ultimului sens al filosofiei, putînd-o unifica în mod real.

Concepția filosofiei „lumii”? Kant³ vorbește și de concepția „cosmică” sau „cosmopolită”. Expresia este, pentru noi, derutantă. Trebuie să o resituăm în contextul secolului XVIII, Secolul Luminilor. Aici, termenul „cosmic” nu se raportează la lumea „fizică”, ci la universul uman, adică la om trăind în lumea oamenilor. Opoziția între filosofia școlii și filosofia lumii⁴ exista deja înaintea lui Kant, de exemplu la J.G. Sulzer (1759), pentru care „filosofia lumii” rezida în experiența oamenilor și în înțelepciunea ce rezultă de aici. Aceasta distincție corespundea tendinței generale a Secolului Luminilor de a scoate filosofia din cercul închis și stereotip al școlii, pentru a o face accesibilă și utilă oricărui om. Trebuie să insistăm asupra acestei caracteristici a filosofiei secolului XVIII ce tinde să reunească din nou, ca în antichitate, discursul filosofic și maniera de viață. Dar noțiunea kantiană de filosofie cosmică este mai profundă decît filosofia lumii sau filosofia populară, la modă în secolul XVIII. Căci filosofia „cosmică” se referă, în cele din urmă, la înțelepciunea întrupată de înțeleptul ideal. Ceea ce a întemeiat întotdeauna noțiunea de *philo-sophia* (adică de căutare a înțelepciunii), este, spune Kant⁵, ideea unei

1. *Republica*, 480 a 6.

2. É. Weil, *Problèmes kantians*, Paris, 1990, p. 37, n. 17.

3. Despre conceptul cosmic al filosofiei, cf. J. Ralph Lindgren, *Kant's Conceptus Cosmicus*, în *Dialogue*, vol. I, 1963-1964, pp. 280-300; *Logica*, trad. cit., p. 78.

4. Cf. H. Holzhey, *Der Philosoph für die Welt – eine Chimäre der deutschen Aufklärung*, în H. Holzhey și W.C. Zimmerli, *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Basel-Stuttgart, 1977, pp. 117-138, îndeosebi p. 133.

5. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. cit., p. 592.

filosofii „cosmice”, a unei filosofii „a lumii” (și nu ideea unei filosofii scolastice), „mai ales cînd era personificată și reprezentată ca un model al filosofului existînd în ideal”; ceea ce revine la a spune că era văzută în figura înțeleptului: „În acest sens, este prea orgolios cel ce se numește pe sine filosof și pretinde că a ajuns să egaleze modelul ce nu există decît în ideal”. Acest filosof ideal, acest înțelept ar fi „legislatorul rațiunii”, cu alte cuvinte cel ce și-ar da propria lege, care e legea rațiunii. Dacă Înțeleptul-ideal nu se poate găsi nicăieri, cel puțin „Ideea legislației sale se întîlnește pretutindeni în toată rațiunea umană”, ceea ce ne lasă să înțelegem că rațiunea noastră formulează imperative ce dirijează acțiunea umană în lumina Ideii înțeleptului ideal¹. În imperativul categoric²: „Acționează conform maximei care se poate transforma ea însăși totodată în lege universală”, eul se împlinește și se depășește universalizîndu-se. Imperativul trebuie să fie necondiționat, să nu se întemeieze pe vreun interes particular, dimpotrivă, să determine individul să acționeze doar în perspectiva universalului. Regăsim una din temele fundamentale ale modului de viață propriu filosofiei antice.

Cititorul va continua, fără îndoială, să se întrebe de ce Kant a numit „concept de filosofie cosmică” tocmai acest program filosofic dominat de ideea de înțelepciune. Dar poate va înțelege mai bine rațiunea acestei denumiri citind această definiție kantiană a ideii de filosofie cosmică³: „Numim concepție cosmică a filosofiei acea concepție ce interesează pe fiecare om”, adică „pe toată lumea”, deoarece lumea (*cosmos*) de care este vorba aici este lumea umană. Ceea ce interesează pe toată lumea sau, mai degrabă, ceea ce ar trebui să intereseze, nu este nimic altceva decît înțelepciunea: starea normală, naturală, cotidiană a oamenilor ar trebui să fie înțelepciunea, dar ei nu ajung să o atingă. Era una dintre ideile fundamentale ale filosofiei antice. Asta înseamnă că ceea ce interesează pe fiecare om nu este doar întrebarea criticii kantiene: „Ce pot să știu?”,

1. É. Weil, *Problèmes kantians*, p. 34.

2. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos și A. Philonenko, Paris, 1987, p. 94 (vezi *Întemeierea metafizicii moravurilor*, trad. rom. Nicolae Bagdasar, Editura IRI, București, 1995, p. 246).

3. Kant, *Critica rațiunii pure*, trad. cit., p. 592, notă.

ci întrebările „Ce trebuie să fac?“, „Ce pot să sper?“, „Ce este omul?“, care sînt întrebările fundamentale ale filosofiei¹.

Această idee a interesului, a interesului rațiunii, este foarte importantă, căci ea este legată de ideea unui primat al rațiunii practice față de rațiunea teoretică, deoarece, spune Kant²:

[...] orice interes este în cele din urmă practic, și chiar și acela al rațiunii speculative nu este condiționat și nu este complet decît în folosirea practică.

Filosofia kantiană nu se adresează, în fond, decît celor ce resimt acest interes practic pentru binele moral, celor înzestrați cu un sentiment moral, ce optează pentru un țel suprem, pentru un bine absolut. De altfel, este remarcabil că în *Critica facultății de judecare* acest interes pentru binele moral și acest sentiment moral apar ca o condiție prealabilă a interesului pe care îl putem avea pentru frumusețea naturii³:

[Dar, în primul rînd,] acest interes nemijlocit pentru frumosul naturii nu este în realitate ceva obișnuit, ci îi caracterizează doar pe aceia al căror mod de gîndire a fost cultivat în spiritul binelui sau este extrem de receptiv pentru această cultivare.

Discursul teoretic al lui Kant este, atît pentru el, cît și pentru cei cărora li se adresează, legat de o decizie, ce este un act de credință, conducînd la alegerea unui anumit mod de viață, inspirat, în ultimă analiză, de modelul înțeleptului. Întrezărim astfel în ce măsură a suferit Kant influența concepției antice a filosofiei. Se poate recunoaște în „ascetica etică” propusă la sfîrșitul *Metafizicii moravurilor*⁴ o expunere a regulilor exercițiului virtuții ce se străduiește să reconcilieze seninătatea epicureică și tensiunea datoriei stoice.

Pentru a descrie în toată amplexarea sa istoria recepției filosofiei antice în filosofie, din Evul Mediu pînă în

1. Kant, *Logica*, p. 78; *Critica rațiunii pure*, p. 543.

2. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. J. Gribelin și É. Gilson, Paris, 1983, p. 136; *Critica rațiunii pure*, trad. cit., p. 149.

3. *Critica facultății de judecare*, § 42 trad. Vasile Dem. Zamfirescu și Alexandru Surdu, Editura Trei, București, 1995, pp. 138-139.

4. *Metafizica moravurilor*, II. *Principiile metafizice ale teoriei virtuții*, II. § 53, trad. cit., pp. 322-323.

perioada contemporană, ar fi necesară o carte voluminoasă. M-am mulțumit să fixez câteva puncte de reper: Montaigne, Descartes, Kant. Ar mai fi multe nume de evocat: cele ale unor atît de diferiți gînditori precum Rousseau, Shaftesbury¹, Schopenhauer, Emerson, Thoreau, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, W. James, Bergson, Wittgenstein, Merleau-Ponty și mulți alții, care, într-un fel sau altul, influențați de modelul filosofiei antice, au conceput filosofia ca o activitate concretă și practică și ca o transformare a manierei de a trăi sau de a percepe lumea.

1. Cf. Shaftesbury, *Exercices*, trad. și prezentare de L. Jaffro, Paris, 1993; e vorba de exercițiile spirituale ale lui Epictet și Marcus Aurelius.

XII

Întrebări și perspective

Ajuns la sfârșitul lucrării sale, autorul întrevede tot ce nu a spus și întrebările pe care cititorul ar dori să i le pună. Dacă, de exemplu, am prezentat „teoretizarea” filosofiei ca un rezultat al întâlnirii între creștinism și filosofie, oare nu ar fi fost de dorit să se facă un studiu de ansamblu asupra raporturilor dintre filosofie și religie, atât în antichitate cât și în lumea modernă? În antichitate, filosoful întâlnește religia în viața socială, prin cultul oficial, și în viața culturală, prin operele de artă și literatură. Însă el o trăiește filosofic, o transformă în filosofie. Dacă Epicur recomandă participarea la sărbătorile cetății și chiar la rugăciune, o face cu scopul de a permite filosofului epicureu să contemple zeii așa cum îi concepe teoria epicureică a naturii. Chiar și neoplatonicienii târzii, ce practică teurgia, o integrează într-un proces spiritual esențial filosofic, pentru a se ridica, în cele din urmă, la un Dumnezeu transcendent și incognoscibil, total străin de religia tradițională. Dacă ei edifică o teologie rațională, ce face să corespundă zeilor religiei oficiale entități filosofice, această teologie nu mai are nici un raport cu credințele antice pe care ei vor să le apere împotriva creștinismului. Modul de viață filosofic, în antichitate, nu intra în concurență cu religia, întrucât religia nu era un mod de viață ce include toată existența și întreaga viață interioară, cum este cazul creștinismului. Mai degrabă discursul filosofic, ca în cazul lui Anaxagora și Socrate, se poate confrunta cu ideile despre zei recunoscute în cetate.

Raporturile dintre filosofie și creștinism sînt mult mai complexe, așa cum am văzut, și ar fi necesar un lung studiu pentru a le defini. Într-adevăr, se poate spune că aproape toate filosofii, începînd din Evul Mediu, au suferit influența creștinismului. Pe de o parte, discursul lor filosofic se dezvoltă într-un raport strîns cu creștinismul, fie pentru a justifica, direct sau indirect, doctrina creștină, fie pentru a o combate. Asupra acestui aspect nu putem decît

să aprobăm afirmațiile lui É. Gilson¹ care arată cum filosofia lui Descartes, Malebranche, Leibniz, se situează în final în problematica creștină. Ar fi putut adăuga și pe cea a lui Kant², dar trebuie recunoscut faptul că, asimilînd credința creștină credinței morale, Kant transformă creștinismul în filosofie. Pe de altă parte, modul de viață filosofic, din Evul Mediu, trecînd prin Petrarca și Erasmus sau stoicii și epicureii creștini, pînă la existențialismul creștin al lui G. Marcel, s-a identificat mult timp cu modul de viață creștin, astfel încît putem distinge, chiar în atitudinile existențiale ale filosofilor contemporani, urme ale creștinismului³, în esență nimic uimitor, dată fiind forța acestei tradiții ce a impregnat întreaga mentalitate occidentală. Ar fi necesară deci o lungă reflecție pentru a defini mai aprofundat raporturile dintre filosofie și religie.

Mă gîndesc că ar fi util de asemenea să precizez pe scurt reprezentarea pe care mi-o fac despre filosofie. Admit desigur că, atît în antichitate cît și în zilele noastre, filosofia este o activitate teoretică și „conceptualizantă”. Însă, mai cred că, în antichitate, filosoful alege un mod de viață ce-i condiționează și determină tendințele fundamentale ale discursului filosofic și cred, în fine, că acest lucru este adevărat pentru toată filosofia. Evident, nu vreau să spun că filosofia este determinată de alegerea oarbă și arbitrară, ci că există mai degrabă un primat al rațiunii practice asupra rațiunii teoretice: reflecția filosofică este motivată și dirijată de „ceea ce interesează rațiunea”, cum o spunea Kant, adică de alegerea unui mod de viață. Aș spune cu Plotin⁴: „Dorința este aceea care dă naștere gîndirii”. Însă există un gen de interacțiune sau de cauzalitate reciprocă între voință și inteligență, între ceea ce filosoful vrea profund, ceea ce-l interesează în sensul cel mai serios al termenului, adică răspunsul la întrebarea „cum să trăiești?” și ceea ce încearcă să clarifice și să explice prin reflecție.

1. É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, pp. 11-16. G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, Paris, 1994, pp. 25-26; M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, p. 201.
2. S. Zac, *Kant, les stoïciens et le christianisme*, in „Revue de métaphysique et de morale”, 1972, pp. 137-165.
3. R. Rochlitz, *Esthétique de l'existence*, in *Michel Foucault philosophe*, p. 290, vorbind despre „o moștenire creștină și umanistă secularizată”.
4. Plotin, *Enn.*, V, 6 (24), 5, 9.

Voința și reflecția sînt inseparabile. În filosofii moderne sau contemporane, această interacțiune există cîteodată și se poate, pînă la un punct, explica discursul prin opțiuni existențiale ce le motivează. De exemplu, după cum se știe dintr-o scrisoare¹ a lui Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, ce se prezintă aparent ca o teorie a propoziției, de fapt așa și este, nu este mai puțin o carte de etică, în care „ceea ce ține de etică” nu e spus, ci arătat. Teoria propoziției este elaborată pentru a justifica această tăcere privind etica, prevăzută și dorită încă de la începutul cărții. Ceea ce motivează *Tratatul* este voința de a conduce cititorul la un anumit mod de viață, o anumită atitudine, care este de altfel cu totul analogă opțiunilor existențiale ale filosofiei antice², „a trăi în prezent” fără a regreta ceva, a te teme sau a spera³. Așa cum am văzut, mulți filosofi moderni și contemporani au rămas, să reluăm expresia lui Kant, fideli Ideii filosofiei⁴. În cele din urmă, doar predarea școlară a filosofiei, și mai ales istoria filosofiei, a avut mereu tendința de a insista pe aspectul teoretic, abstract și conceptual al filosofiei.

De aceea e necesar să se insiste pe anumite imperative metodologice. Pentru a înțelege operele filosofice din antichitate, ar trebui să ținem cont de condițiile particulare ale vieții filosofice în acea epocă, —să distingem acolo intenția profundă a filosofului, care este nu de a dezvolta un discurs ce și-ar avea scopul în el însuși, ci de a acționa asupra sufletelor. De fapt, orice afirmație ar trebui înțeleasă în perspectiva efectului pe care ea se străduiește să-l producă în sufletul auditoriului sau al cititorului. E vorba uneori de a converti, de a consola, de a vindeca sau îndemna, dar mai ales, întotdeauna, nu de a comunica o învățătură de-a gata, ci de a *forma*, adică de a învăța o pricepere, de a dezvolta un *habitus*, o capacitate nouă de a judeca și de a critica, de a *transforma*, adică de a schimba modul de a trăi și a vedea lumea. Nu ne va mira să găsim

-
1. G. Gabriel. *La logique comme littérature? De la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein*, in „Le Nouveau Commerce”, caiet 82/83, primăvara 1992, p. 77 (numele autorului este tipărit greșit: Gabriel Gottfried în loc de Gottfried Gabriel).
 2. *Tractatus*..., 6. 4311.
 3. Cf. excelentele explicații ale lui J. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, Paris, 1973, p. 89, pp. 21-81.
 4. Vezi mai sus, pp. 288 și urm.

la Platon, la Aristotel sau la Plotin, aporii în care gândirea pare să se izoleze. reluări, repetiții, incoerențe aparente, dacă ne amintim că ele au ca scop, nu să comunice o învățătură, ci să formeze și să exerseze.

Raportul dintre operă și destinatarul său va avea o importanță capitală. Conținutul scrierii este, într-adevăr, în mod parțial determinat de necesitatea de a se adapta la capacitățile spirituale ale destinatarilor. Pe de altă parte, nu va trebui să uităm să situăm operele filosofilor antici în perspectiva vieții școlii căreia îi aparțin. Ele sînt aproape întotdeauna în relație directă sau indirectă cu predarea. De exemplu, tratatele lui Aristotel sînt, în mare parte, pregătiri pentru predarea orală, tratatele lui Plotin, ecouri ale dificultăților apărute în timpul cursurilor. În sfîrșit, cea mai mare parte a operelor, filosofice sau non-filosofice, ale antichității erau în strînsă legătură cu oralitatea, deoarece ele trebuiau citite cu voce tare, adesea în timpul ședințelor de lectură publică. Această puternică legătură între scriere și cuvîntul spus poate explica anumite particularități derutante ale scrierilor filosofice.

Cititorul ar dori fără îndoială să întrebe dacă eu consider că mai poate fi încă vie astăzi concepția antică a filosofiei. Cred că am răspuns deja în parte la această întrebare, arătînd cum mulți filosofi ai epocii moderne, de la Montaigne pînă azi, nu au considerat filosofia ca un simplu discurs teoretic, ci ca o practică, o asceză și o transformare de sine¹. Această concepție este deci mereu „actuală” și poate fi mereu reactualizată². În ce mă privește, aș pune întrebarea altfel. Nu ar fi mai urgent să redescoperim noțiunea antică a „filosofului”, acel filosof viu și care alege, fără de care noțiunea de filosofie nu ar avea sens? Nu s-ar putea defini filosoful, nu numai ca un profesor sau un scriitor ce

1. Vezi mai sus, pp. 283-293.

2. Cf. de exemplu numeroasele lucrări apărute sau în curs de apariție ale lui Arnold I. Davidson, mai ales *Ethics as Ascetics; Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought*, in *Foucault and the Writing of History*, ed. J. Goldstein, Oxford, 1994, pp. 63-80; vezi și H. Hutter, *Philosophy as Self-Transformation*, in „Historical Reflections”, vol. 16, n° 2 și 3, 1989, pp. 171-198; R. Imbach, *La philosophie comme exercice spirituel*, in „Critique”, n° 454, pp. 275-283; J.-L. Solère, *Philosophie et amour de la sagesse: entre les Anciens et nous, l'Inde*, in *Inde, Europe, Postmodernité*, colocviul de la Céret, 1991, sub coordonarea lui J. Poulain..., Paris, 1993, pp. 149-198; J. Schlanger, *Gestes de philosophes*, Paris, 1994.

dezvoltă un discurs filosofic, ci, conform reprezentării constante în Antichitate, ca un om ce duce o viață filosofică? Nu ar trebui revizuită folosirea obișnuită a cuvîntului „filosof”, pe care nu-l aplicăm de obicei decît teoreticianului, pentru a-l acorda și celui ce practică filosofia, așa cum creștinul poate practica creștinismul fără a fi teoretician sau teolog? Ar trebui ca fiecare să aștepte să-și construiască un sistem filosofic pentru a trăi în mod filosofic? Ceea ce nu vrea să spună că nu va trebui să reflecteze asupra propriei experiențe și asupra celei a filosofilor anteriori sau contemporani.

Dar ce înseamnă să trăiești ca un filosof? Ce este practica filosofiei? În lucrarea de față am vrut să arăt, între altele, că practica filosofică era relativ independentă de discursul filosofic. Același exercițiu spiritual poate fi justificat prin discursuri filosofice foarte diferite, care vin prea tîrziu pentru a descrie și justifica experiențe a căror densitate existențială scapă, în final, oricărui efort de teoretizare și sistematizare. De exemplu, stoicii și epicureii și-au îndemnat discipolii, din diverse motive și aproape opuse, să trăiască cu conștiința iminenței morții și să-și concentreze atenția asupra momentului prezent, eliberîndu-se de neliniștea și de greutatea trecutului. Dar cel ce practică acest exercițiu al concentrării vede universul cu alți ochi, ca și cuin l-ar vedea pentru prima și ultima oară: descoperă în bucuria prezentului misterul și splendoarea existenței, a apariției lumii, și în același timp, atinge seninătatea, simțind cît de relative sînt lucrurile ce provoacă tulburare și neliniște. În aceeași manieră, stoici, epicureii și platonicienii își îndeamnă discipolii, din motive diferite, să se ridice la o perspectivă cosmică, să plonjeze în imensitatea spațiului și a timpului și să-și schimbe astfel viziunea despre lume.

Văzută în acest fel, practica filosofiei depășește deci antagonismele filosofiilor particulare. Ea este în mod esențial un efort de conștientizare de noi înșine, a ființei-noastre-în-lume, a faptului-de-a-fi-împreună-cu-celălalt, un efort, de asemenea, pentru a „reînvăța să vedem lucrurile”, după cum spunea Merleau-Ponty¹, pentru a ajunge astfel la o viziune universală, grație căreia putem să ne situăm în locul celorlalți și să ne depășim propria parțialitate.

1. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, p. XVI.

Există un text al lui G. Friedmann¹ pe care l-am citat adesea în alte lucrări, ce mi se pare capital, în măsura în care arată cum recunoaște un contemporan, angajat în lupta politică, faptul că poate și trebuie să trăiască asemenea unui filosof:

„Să-ți iei zborul” în fiecare zi! Cel puțin un moment, ce poate fi scurt, cu condiția să fie intens. În fiecare zi, „un exercițiu spiritual” – singur sau în compania unui om care vrea și el să devină mai bun.

Exerciții spirituale. Părăsește durata. Străduiește-te să renunți la propriile-ți pasiuni, la vanități, la zarva din jurul numelui tău (care, din când în când, îți produce mîncărime ca o boală cronică). Evită defăimarea. Renunță la milă și la ură. Iubește toți oamenii liberi. Eternizează-te depășindu-te.

Acest efort asupra sinelui este necesar, această ambiție – justă. Numeroși sînt cei absorbiți cu totul de politica militantă în pregătirea Revoluției sociale. Puțini, foarte puțini, cei care, pentru a pregăti Revoluția, vor să se arate demni de aceasta.

Însă filosoful antichității, pentru a practica filosofia, trăia în relații mai mult sau mai puțin strînse cu un grup de filosofi, sau, cel puțin, primea regulile de viață de la o tradiție filosofică. Îndatorirea sa era astfel ușurată, chiar dacă a trăi efectiv conform acestor reguli de viață cerea un efort dur. Acum nu mai există școli, nici dogme. „Filosoful” este singur. Cum să-și afle calea?

O va găsi așa cum mulți alții au găsit-o înaintea lui, ca Montaigne, Goethe sau Nietzsche, care singuri și-au ales ca modele, după circumstanțele sau nevoile lor profunde, modurile de viață ale filosofiei antice.

Nietzsche² scria, de exemplu:

În ceea ce privește praxis-ul, consider diferitele școli morale ca niște laboratoare experimentale în care un număr considerabil de rețete ale artei de a trăi au fost practicate temeinic și gîndite pînă la capăt: rezultatele tuturor școlilor și ale experiențelor lor ne revin în legitimă proprietate. Nu vom face un scrupul din a adopta o rețetă stoică, sub pretextul că am profitat înainte de pe urma rețetelor epicureice.

De fapt, e o lungă experiență trăită timp de secole și lungi discuții s-au purtat în jurul acestor experiențe ce dădeau valoare modelelor antice. A utiliza succesiv sau alternativ modelul stoic și modelul epicureic va fi, de

1. G. Friedmann, *La Puissance et la Sagesse*, Paris, 1970, p. 359.

2. Nietzsche, *Fragments posthumes*, toamna 1881, 15 [59], în Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, vol. V, Paris, Gallimard, 1982, p. 530.

exemplu la Nietzsche dar și la Montaigne, Goethe¹, Kant², Wittgenstein³, Jaspers⁴, un mijloc de a atinge un anumit echilibru în viață. Dar și alte modele vor putea la fel de bine să inspire și să conducă practica filosofică.

Mă veți întreba de această dată cum se poate explica faptul că, în ciuda secolelor și a evoluției lumii, aceste modele antice pot fi mereu reactualizate. Mai întâi, cum spunea Nietzsche, pentru că școlile antice sînt un fel de laboratoare de experimentare, grație cărora putem compara consecințele diferitelor tipuri de exerciții spirituale pe care le propun. Din acest punct de vedere, pluralitatea școlilor antice este prețioasă. Modelele pe care ni le propun nu pot fi, de altfel, reactualizate decît dacă le aducem la esența lor, la semnificația lor profundă, detașându-le de elementele caduce, cosmologice sau mitice, și desprinzînd pozițiile fundamentale pe care școlile înseși le considerau esențiale. Se poate merge mai departe. Consider, în fond, că aceste modele corespund, cum am mai spus⁵, unor atitudini permanente și fundamentale ce se impun oricărei ființe umane, cînd ea caută înțelepciunea. Evocam în acest context existența unui fel de stoicism universal, pe care nu-l găsim numai în Occident, ci și în China de exemplu, cum a arătat J. Gernet⁶. Am afirmat că m-am opus mult timp filosofiei comparate, întrucît mă gîndeam că putea crea confuzii și apropieri arbitrare. Dar acum, citind lucrările colegilor mei G. Bugault⁷, R.-P. Droit⁸, M. Hulin⁹, J.-L. Solère¹⁰, mi se pare că într-adevăr există tulburătoare analogii între

1. Goethe, *Entretien avec Falk*, in F. von Biedermann, *Goethes Gespräche*, Leipzig, 1910, vol. IV, p. 469.
2. Cf. mai sus, p. 292.
3. *Tractatus...*, 6. 4311. unde se găsește o aluzie la reprezentarea epicureică a morții și la concepția stoică a prezentului.
4. K. Jaspers, *Epikur*, in *Weltbewohner und Weimarianer, Festschrift E. Beutler*, 1960, pp. 132-133.
5. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, pp. 330-333.
6. J. Gernet, *Chine et christianisme*, Paris, a doua ediție, 1991, p. 191; *La sagesse chez Wang-Fou-tche, philosophe chinois du XVII^e siècle*, in *Les Sagesse du monde*, colocviu sub coordonarea lui G. Gadoffre, Paris, 1991, pp. 103-104.
7. G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle?*, Paris, 1994.
8. R.-P. Droit, *L'Oubli de l'Inde*, Paris, 1989.
9. M. Hulin, *La Mystique sauvage*, Paris, 1993.
10. J.-L. Solère, citat p. 297, n. 2, și, de același autor, *L'Orient de la pensée*, in „Les Cahiers de philosophie”. n° 14. 1992, pp. 5-42.

atitudinile filosofice ale antichității și ale Orientului, analogii care, de altfel, nu se pot explica prin influențe istorice, dar, în orice caz, permit poate să se înțeleagă mai bine tot ceea ce poate fi implicat în atitudinile filosofice ce se clarifică astfel unele pe altele. Mijloacele ce permit să se ajungă la pacea interioară și la comuniunea cu ceilalți oameni sau cu universul nu sînt nelimitate. Poate ar trebui să spunem că alegerile modurilor de viață descrise, cele ale lui Socrate, Pyrrhon, Epicur, ale stoicilor, cinicilor, scepticilor, corespund unor tipuri de modele constante și universale ce se regăsesc sub forme proprii în fiecare civilizație din diferite arii culturale ale umanității. Din această cauză, am evocat mai sus¹ un text budist și o dezvoltare a lui M. Hulin, inspirată de budism, deoarece credeam că ar putea să ne ajute în a formula mai bine esența înțeleptului grec.

Este foarte interesant să constatăm că în Grecia, India și China, una din căile ce duc la înțelepciune constă în indiferență, adică în refuzul de a atribui lucrurilor diferențe de valoare ce ar exprima punctul de vedere al individului, egoist și limitat, punctul de vedere al „broaștei din fundul puțului” sau „al musculiței de oțet din fundul unei putini”, despre care vorbește Zhuang-Zi²:

Nu cunoaștem despre Tao decît ceea ce poate cunoaște despre univers o musculiță de oțet prinsă într-o puțină. Dacă maestrul nu ar fi ridicat capacul, aș fi ignorat întotdeauna universul în totalitatea sa grandioasă.

Acest dezinteres și această indiferență ne duc astfel la o stare originară: liniștea, pacea, care, în străfundurile noastre, există anterior afirmării individualității noastre împotriva lumii și aproapelui, anterior deci egoismului și egocentrismului ce ne separă de univers și ne antrenează inexorabil în urmărirea neliniștită a plăcerilor și în teama perpetuă de suferințe.

Exerciții spirituale ca „a trăi în prezent” sau „a privi lucrurile din înălțimi” se regăsesc și la Goethe³,

1. Vezi mai sus, pp. 254-255.

2. Zhuang-Zi, XVII, *La crue d'automne*, și XXI, *T'ien Tseu-Fang*, traducere Lion Kia-Hway, în *Philosophes taoïstes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, p. 202 și 244.

3. Cf. P. Hadot, „Le présent seul est notre bonheur”. *La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique*, Diogène, n° 133, 1986, pp. 58-81; și de același autor, *La terre vue*

Nietzsche¹ sau Wittgenstein². Ele sînt pe-de-a-ntregul accesibile „filosofului”, în sensul pe care-l înțelegem. Sper să revin asupra acestor teme în lucrări ulterioare.

De o manieră mai generală, am lăsat să se înțeleagă că, așa cum o spune J.-L. Solère³: „Anticii erau poate mai aproape de Orient decît noi”, ceea ce vrea să spună de asemenea un autor chinez modern⁴ cînd scrie: „Filosofii chinezi erau toți niște Socrate în grade diferite. În persoana filosofului, cunoașterea și virtutea erau inseparabile. Filosofia sa cerea să fie trăită de el; el însuși îi era vehiculul. A trăi în acord cu propriile convingeri filosofice făcea parte din filosofia sa”. „Filosoful”, îndrăgostitul de înțelepciune, în sensul înțeles de noi, va putea deci să-și caute modelele de viață în filosofii orientale, iar acestea nu vor fi atît de îndepărtate de modelele antice.

Acest „filosof” va fi de altfel expus multor riscuri. Primul ar fi acela de a se mulțumi cu discursul filosofic. Există o prăpastie între frumoasele cugetări și decizia reală de a-și schimba viața, între cuvinte și conștientizarea efectivă sau transformarea reală de sine. Într-adevăr, se pare că rațiunea cea mai profundă a „teoretizării” filosofiei este tendința oarecum conaturală filosofului și care-l determină să fie mulțumit de discurs, de arhitectura conceptuală ce o construiește, reconstruiește sau o admiră.

Se întîlnesc mereu de la un capăt la celălalt al istoriei filosofiei antice, în aproape toate școlile, aceleași avertismente în legătură cu pericolul ce amenință filosoful, dacă el își imaginează că discursul său îi poate fi suficient fără să fie legat de o viață filosofică. Pericolul permanent pe care Platon îl simțea deja cînd, pentru a-și justifica decizia de a veni la Siracuză⁵:

d'e haut et le voyage cosmique. Le point de vue du poète, du philosophe et de l'historien, in Frontières et conquête spatiales, Dordrecht-Londra. 1988, pp. 31-39.

1. „Tot ceea ce e necesar. văzut din înălțimi și în optica unei economii a ansamblului, este, în mod egal, utilul în sine. Nu trebuie doar suportat, ci iubit.”, Nietzsche, *Nietzsche contre Wagner*, Epilog, I, Paris, Gallimard, *Oeuvres philosophiques complètes*, vol. VIII, p. 275.
2. *Tractatus...*, 6.4311 și 6.45.
3. J.-L. Solère, *ibid.*, p. 198.
4. Kin (Yue-Lin), in Fong (Yeou-Lan), *Précis d'histoire de philosophie chinoise*, p. 31.
5. Platon, *Scrisoarea a VII-a*, 328 c, trad. rom. citată.

Ros de mari îndoieli să nu cumva să apar în proprii mei ochi ca un te miri ce flecar. Incapabil să pună pe roate o acțiune cît de mică.

Un alt pericol, cel mai rău dintre toate, ar fi acela de a crede că e posibil să te lipsești de reflecția filosofică. Trebuie ca modul de viață filosofic să se justifice într-un discurs filosofic rațional și motivat. Mai ales, va trebui o reflecție critică asupra discursurilor filosofice antice, moderne sau orientale, ce justifică un mod sau altul de viață. Va trebui deci să ne străduim să explicăm motivele pentru care se acționează într-o manieră sau alta și să reflectăm la propria existență și a celorlalți. Fără această reflecție, viața filosofică riscă să cadă în banalitate sau placiditate, bune sentimente sau aberație. Fără îndoială, nu ne putem aștepta să scriem noi înșine *Critica rațiunii pure* pentru a trăi ca un filosof. Dar nu negăm faptul că a trăi ca un filosof înseamnă *de asemenea* a reflecta, raționa, conceptualiza, într-o manieră riguroasă și tehnică, „a gândi prin sine”, așa cum spunea Kant. Viața filosofică este o căutare ce nu se oprește niciodată¹.

În sfîrșit, nu va trebui să uităm niciodată, în ciuda clișeelelor persistente ce se mențin dintotdeauna în manuale, că viața filosofică antică a fost mereu intim legată de grija pentru ceilalți și că această exigență este inerentă vieții filosofice, în mod cu totul special atunci cînd ea este trăită în lumea contemporană. Cum spunea G. Friedmann²:

Un înțelept modern (dacă ar exista) nu ar întoarce spatele, astăzi – așa cum au făcut-o atîția esteți cu dezgust – mediului obiect al oamenilor.

Dar spunînd acestea, el regăsea, și noi împreună cu el, problemele aproape indisolubile ale raporturilor filosofului cu cetatea. Căci filosoful angajat riscă întotdeauna să se lase cuprins de urile și pasiunile politice. De aceea, în opinia lui G. Friedmann, era vorba, pentru a încerca să ușureze soarta oamenilor, să-și concentreze forțele „asupra unor grupuri restrînse, chiar indivizi” și „asupra efortului spiritual (schimbarea unora)” ce va sfîrși, gîndea el, prin a se difuza și radia. Filosoful își trăiește cumplit singurătatea

1. Cf. R.-P. Droit, *Philosophie de printemps*, in „Le Monde des livres”, 21 aprilie 1995, p. IX.

2. G. Friedmann, *La Puissance...*, p. 360.

și neputința într-o lume sfîșiată între două rătăcirii: cea provocată de idolatria banului și cea rezultată din mizeria și suferința miliardelor de ființe umane. În astfel de condiții, filosoful, cu siguranță, nu va putea atinge niciodată seninătatea absolută a înțeleptului. Încît, a filosofa va însemna și a suferi din cauza acestei izolări și a acestei neputințe. Filosofia antică ne învață să nu ne resemnăm, ci să continuăm să acționăm rațional și să ne străduim conform normei care este Ideea de înțelepciune, orice s-ar întîmpla, chiar dacă acțiunea noastră ni se pare foarte limitată. Cum spunea Marcus Aurelius¹:

Nu spera la *Republica* lui Platon, fii însă mulțumit dacă un oricît de neînsemnat lucru progresează, și meditează asupra faptului că ceea ce rezultă din lucru neînsemnat nu va mai fi un lucru la fel de neînsemnat!

1. Marcus Aurelius, *Cugetări*, IX, 29, 5; cf. P. Hadot. *La Citadelle intérieure*, pp. 321-325.

Bibliografie

I. Referințele textelor citate în epitext

- Nietzsche, *Humain, trop humain. Le voyageur et son ombre*, § 86, în Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, vol. II, 2, Paris, Gallimard, p. 200.
- Kant, *Vorlesungen über die philosophische Encyclopädie*, în *Kants gesammelte Schriften*, XXIX, Berlin, Akademie, 1980, p. 8 și 12.
- Plotin, *Enneadele*, V, 6 (24), 5, 9.
- Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, introducerea, textul grecesc și aparatul critic, de I. Hadot, Leida, Brill, 1995, XXIII, rîndul 163.
- Nietzsche, *Fragmenis posthumes. Automne 1881*, 15 [59], în Nietzsche, *Oeuvres philosophiques complètes*, vol. V, p. 530.
- Petrarca, *Desui ipsius et multorum ignorantia*, în *Prose*, îngrijită de G. Martellotti..., Milano, 1955, pp. 746-748.
- Seneca, *Scrisori către Luciliu*, 108, 36.
- Pascal, *Pensées*, § 331 Brunschvicg (Classiques Hachette).
- Epictet, *Convorbiri*, III, 21, 23.
- Thoreau, *Walden*, ed. și trad. de G. Landré-Augier, Paris, 1967, p. 89.
- Plotin, *Enneadele*, II, 9(33), 15, 39.
- Montaigne, *Essais*, III, 13, Paris, Gallimard, Pléiade, 1962, p. 1088.

II. Citate din texte antice

Referințele exacte la citatele din textele antice sînt în general date în note. Totuși, pentru autorii foarte «clasici», ca Aristotel și Platon, nu am dat referințe la ediții sau traduceri speciale, mulțumindu-mă să reproduc referințele obișnuite ce figurează în toate edițiile, de exemplu, pentru Platon: *Banchetul*, 208 e, sau împărțirea pe cărți, capitole și paragrafe, utilizată de obicei pentru a cita autori ca Epictet sau Cicero. Spre a completa aceste indicații succinte date în note, precizările care urmează au ca scop să ajute cititorul care ar dori să vadă el însuși textele, furnizîndu-i informații asupra colecțiilor de texte vechi pe care le-am folosit.

Abrevieri:

- BL: Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres.
 CAG: Commentaria in Aristotelem Graeca, Berlin.
 GF: Collection Garnier Flammarion, Paris, Flammarion.
 Pléiade: Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard.
 LCL: Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.) – Londra.
 SC: Sources chrétiennes, Paris, Éditions du Cerf.
 SVF: *Stoicorum Veterum Fragmenta*, éd. H. von Arnim, I-IV, Leipzig, 1905-1924, rééd. Stuttgart, Teubner, 1964.

Aristeu: vezi *Scrisoarea lui Aristeu*

Aristofan, *Les Nuées*, în Aristofan, vol. I, text de V. Coulon, trad. de H. Van Daele, BL, 1960.

Aristotel: traducerile citate sînt împrumutate, uneori cu modificări, fie de la traducerea completă a lui J. Tricot în *Bibliothèque des textes philosophiques*, Paris, Vrin, 1951-1970, fie de la traducerile ce se găsesc în BL sau în GF.

Augustin, *La Cité de Dieu*, cărțile I-XXII, trad. Combès, în: *Bibliothèque augustinienne, Oeuvres de saint Augustin*, n° 33-37, Turnhout, Brepols, 1959-1960.

Aulus-Gellius, *Nuits attiques*, ed. și trad. R. Maroche, cărțile I-XV, BL, 1967-1989.

Cicero: traducerile citate sînt împrumutate, uneori cu modificări, de la traducerea aproape completă din BL, în mod special *Des termes extrêmes des biens et des maux*. Cîteva tratate au fost traduse în colecția GF, mai ales *Les Nouveaux livres académiques* și *Lucullus*, în volumul Cicero, *De la divination*, etc., trad. Ch. Appuhn, GF, 1937 (reeditări).

Clement din Alexandria, *Stromates*, I-II (trad. C. Mondésert), V (trad. A. Le Boulluec), SC, 1954-1981.

Diodor din Sicilia, *Bibliothèque historique*: textul grecesc și traducerea în engleză de mai mulți autori sub titlul *Diodorus Siculus*, vol. I-XII, în LCL, 1933-1967; ediții și traduceri în curs de apariție, cărțile I, III, XII, XV, XVII-XIX, în BL, 1972-1993.

Diogenes Laertios (cit.: D. L.), *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*; în general, traducerile pe care le-am dat sînt originale. Există o traducere completă (nesatisfăcătoare) în GF, o nouă ediție și o nouă traducere se pregătesc; traducerea engleză, împreună cu textul grecesc, de R.D. Hicks, în LCL n° 184-185, 1925 (reeditări).

Epictet, *Entretiens*, cărțile I-IV, text stabilit și tradus de J. Souilhé, BL, 1948-1965; vezi de asemenea traducerea lui V. Goldschmidt, în *Les Stoïciens*, lucrarea lui E. Bréhier și a lui P.-M. Schuhl, Pléiade, 1964; *Manuel*, trad. J. Pépin, *Les Stoïciens*, Pléiade, 1964.

- Eusebiu din Cezareea, *Pregătirea evanghelică*, cartea XI, ed. É. des Places, trad. G. Favrelle, Paris, SC, 1982.
- Evagrie Ponticul, *Traité pratique du Moine*, text grecesc și trad. de A. și Cl. Guillaumont, SC, 1971; *Le gnostique*, text grecesc și trad. de A. și Cl. Guillaumont, SC, 1989.
- Herodot, *Istoriei*, cartea I, text și trad. Ph. E. Legrand, BL, 1970.
- Hesiod, *Teogonia Munci și zile*, ed. și trad. de P. Mazon, BL, 1928 (reeditări).
- Homer, *Iliada*, Cînturile I-XXIV, vol. I-IV, ed. și trad. P. Mazon, BL, 1937 (reeditări); *Odiseea*, cînturile I-XXIV, vol. I-III, ed. și trad. V. Bérard, BL, 1924 (reeditări); *Imnuri homerice*: Homère, *Hymnes*, ed. și trad. J. Humbert, BL, 1936 (reeditări).
- Horatîu: traduceri citate sînt împrumutate, uneori cu modificări, de la traducerea completă a operelor poetului, stabilită de F. Villeneuve în BL, 1929-1934 (reeditări).
- Isocrate, *Discours*, vol. I-IV, ed. și trad. de G. Matthieu și É. Brémont, BL, 1962.
- Iamblichos, *Viața lui Pitagora*, trad. germană: Iamblichos, *Pythagoras* herausg., übersetzt und eingeleitet von M. von Albrecht, Darmstadt, 1985.
- Lucretius, *Despre natură*, text stabilit și tradus de A. Ernout, vol. I-II, BL, 1924 (reeditări); vezi și Lucretius, *De rerum natura*, comentariu exegetic și critic de Alfred Ernout și Léon Robin, BL, 1925-1926; Lucretius, *De la nature*, tradus din latină de J. Kany-Turpin, Paris, Aubier, 1993.
- Marcus Aurelius: am dat propria-mi traducere a *Cugetorilor* al căror text în grecește se va găsi în BL, ed. Trannoy, 1924 (reeditări), și mai ales în ediția lui J. Dalfen, Leipzig, Teubner, 1972, a II-a ed. 1987.
- Numenius, *Fragmente*, ed. și trad. de É. des Places, BL, 1973.
- Ovidiu, *Metamorfoze*, ed. și trad. de G. Lafaye, BL, 1928-1930 (reeditări).
- Philon din Alexandria: traduceri citate sînt împrumutate, uneori cu modificări, de la traducerea completă, însoțită de textul grecesc, realizată de mai mulți autori, în *Oeuvres de Philon d'Alexandrie*, publicată de R. Arnaldez, Cl. Mondésert, J. Pouilloux, Paris, Editions du Cerf, 1962-1992.
- Platon: traduceri citate sînt împrumutate, uneori cu modificări, fie din traducerea completă a BL-ului și a Pleiadei, fie din noile traduceri publicate în GF.
- Pliniu cel Bătrîn, *Istoria naturală*, XXXV, ed. și trad. J.M. Croisille, BL, 1985.
- Plotin, *Enneadele*, ed. și trad. de É. Bréhier, BL, 1924-1938; pentru *Enn.* III, 5; VI, 7; VI, 9 (respectiv tratatele 50, 38 și 9) am împrumutat citatele mele din trei volume apărute în colecția *Les Ecrits de Plotin*, sub coordonarea lui P. Hadot, Paris, Cerf, 1988-1994.

- Plutarh: traducerile citate sînt împrumutate fie de la traducerea foarte înaintată din *Vies* și *Oeuvres morales* care se găsesc în BL, fie de la traducerile tratatelor antistoice reunite, împreună cu texte ale altor autori, în Biblioteca Pleiade, sub titlul *Les Stoïciens*. Vezi, pentru tratatele antistoice, și traducerea engleză a lui H. Cherniss, în LBL, n° 470, 1976.
- Porfir, *De l'abstinence*, cărțile I-IV, ed. și trad. J. Bouffartigue, M. Patillon și A. Segonds, BL, 1979-1995; *Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, ed. și trad. É. des Places, BL, 1982. *Sententiae*, ed. textului grecesc de E. Lambertz, Leipzig, Teubner, 1975; o traducere franceză va apărea curînd.
- Proclus, *Commentaire sur le Timée*, trad. Festugière, vol. I-V, Paris, Vrin, 1966-1968.
- Scrisoarea lui Aristeu, ed. și trad. A. Pelletier, SC 89, 1962.
- Seneca: traducerile citate au fost împrumutate, cu modificări, din traducerea completă din BL, 1929-1961 (reeditări); vezi de asemenea Seneca, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Paris, R. Laffont (Bouquins), 1993, revăzut de P. Veyne.
- Sextus Empiricus: nu există o traducere completă a întregii opere în limba franceză. Am împrumutat anumite traduceri de la J.-P. Dumont, *Les Sceptiques grecs*, texte alese, Paris, PUF, 1966, vezi și *Oeuvres choisies de Sextus Empiricus*, trad. J. Grenier și G. Goron, Paris, Aubier, 1948; trad. engleză de R.G. Bury, în LBL, n° 273, 291 și 311, 1935-1936 (reeditări).
- Solon, *Élégies aux Muses*, text grecesc în E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig, Teubner, 1953; p. 20.
- Thucydides, *La guerre du Péloponnèse*, cărțile I-VII, ed. și trad. J. de Romilly, BL, 1968-1970.
- Xenofon, *Banquet*, ed. și trad. de F. Ollier, BL, 1961 (reeditări); *Mémorables*, în Xenofon, *Oeuvres complètes*, vol. III, GF, 1967 (reeditări).

III. O selecție de studii privind anumite aspecte ale filosofiei antice

În mai multe opere citate în notele cărții, se va putea consulta selecția următoare, în mod intenționat foarte restrînsă, a lucrărilor susceptibile de a aduce informații complementare la subiectul temelor tratate în această carte:

- Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. II, 1982, pp. 166-230 (Omagiu lui Jacob Lanz, articole în limba germană consacrate noțiunii de «filosof»).
- D. Babut, *La religion des philosophes grecs, de Thalès aux Stoïciens*, Paris, 1974.

- P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, 1963.
- V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, a II-a ed. 1932, reeditare 1959.
- A. Davidson : Introducere la : Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, Oxford-Cambridge (Mass.), 1995, pp. 1-45.
- M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967, (aspecte religioase și intelectuale ale gândirii presocratice)
- J.-P. Dumont, *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, Paris, 1993.
- P. Friedländer, *Plato, I, An Introduction*, Princeton, 1973.
- P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, a III-a ed., 1993.
- *Philosophy as a Way of Life*, vezi la : A. Davidson
 - «La philosophie hellénistique» în J. Russ (dir.), *Histoire de la philosophie. Les pensées fondatrices*, Paris, 1993.
 - «Il y a des nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes...», *L'Herne. Henry D. Thoreau*, Paris, 1994, pp. 188-193.
 - «Émerveillements», în *La Bibliothèque imaginaire du Collège de France*, ed. F. Gaussen, Paris, 1990, pp. 121-128.
- J. Hersch, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Paris, 1981, a II-a ed. 1993.
- B.-L. Hijmans Jr., ΑΣΚΗΣΙΣ, *Notes on Epictetus Educational System*, Assen, 1959.
- H.-G. Ingenkamp, *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*, Göttingen, 1971.
- W. Jordan, *Ancient Concepts of Philosophy*, Londra-New York, 1990.
- D. Kimmich, *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Darmstadt, 1993.
- M.-L. Lakmann, *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius*, Leyda, 1995.
- M.C. Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994.
- J. Perret, «Le bonheur du sage», *Homages à Henry Bardon*, colecția Latomus, vol. 187, Bruxelles, 1985, pp. 291-298.
- J.A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Phoenix, supl., vol. VII, University of Toronto Press, 1966, pp. 159-162 (critica interpretării șamaniste).
- J. Pigeaud, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, 1981.
- Plato's Apology of Socrates. A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, edited and completed from the papers of the late E. de Strycker, Leyda, 1994.

- M.-D. Richard, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, prefață de P. Hadot, Paris, 1986 (traducerea textelor și bibliografia asupra teoriilor privind învățămîntul oral la Platon).
- J.C. Thom, *The Pythagorean Golden Verses with Introduction and Commentary*, Leyda, 1995 (text, trad., com. Versurilor de aur pitagorice).
- A.C. Van Geytenbeeck, *Musonius Rufus and Greek Diatribes*, Assen, 1963.
- W. Wieland, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, 1982 (Platon nu ne învață o știință, ci priceperea în a face).

Edițiile românești utilizate au fost indicate în notele de subsol, atunci cînd a fost cazul (n.tr.).

Cronologie

Semnul \pm indică faptul că data propusă este aproximativă: este adesea cazul perioadelor de activitate și predare ale filosofilor; în general, am ales date care corespund noțiunii antice de *akmē*, adică momentul când persoana ajunge la maturitate sau la apogeul activității și al renumelui său.

Se vor afla detalii utile bio-bibliografice despre diferiți filosofi în R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, *Abammon à Axiothea*, II, *Babélyca à Dyscolius*, Paris, 1994.

Înainte de Isus Hristos

- 850-750 Compunerea poemelor homerice
- 700? Hesiod
- 650 \pm ? Călătoria lui Aristeu din Proconnesia spre Asia Centrală și compunerea poemului *Arimaspea*
- 640 \pm Epimenide face un sacrificiu expiator la Atena.
- 600-550 În coloniile grecești din Asia Mică, apariția primilor gînditori: Thales din Milet prezice eclipsa soarelui din 28 mai 585, Anaximandru, Anaximene.
- 600 \pm Figurile, în același timp istorice și legendare, ale celor Șapte Înțelepți: Solon, Pittakos din Mytilene, Chilon din Sparta, Bias din Priene, Periandru din Corint, Cleobul din Lindos, Thales din Milet.
- 594 \pm Solon, om de stat și poet atenian, considerat apoi unul dintre cei Șapte Înțelepți.
- 560 \pm ? Abaris, personaj pus în relație cu Pitagora de tradițiile pitagorice și platoniciene.
- 540 \pm ? Xenofan din Colofon emigrează din Colofon, colonie grecească din Asia Mică și ajunge în Elea, colonie grecească din Italia de Sud.
- 540 \pm ? Theognis, poet elegiac: morala aristocratică.
- 532 \pm Pitagora, originar din insula Samos, emigrează în coloniile grecești din Italia de Sud, Crotona, apoi Metaponte. Se spune despre Pitagora că era o reîncarnare a filosofului (legendar) Hermotim din Clazomenai.
- 504 \pm Heraclit din Efes (colonie grecească din Asia Mică).
- 500 \pm Învățăturile lui Buddha, ale lui Confucius.

- 490-429 Datele nașterii și morții ale omului de stat atenian Pericle.
- 470± Anaxagoras din Clazomenai.
- 460± Empedocle din Agrigent.
- 450± Parmenide din Elea; Zenon din Elea; Melissos din Samos.
- 450± Avîntul mișcării sofistice: Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias, Trasimachos, Antiphon, Critias.
- 450± Herodot, istoric.
- 440± Democrit din Abdera.
- 435± Învățăturile lui Socrate la Atena.
- 432 Proces de impietate la Atena împotriva lui Anaxagoras ce trebuie să se exileze.
- 432/431 Bătălia din Potideea la care a participat Socrate.
- 431-416 Alcibiade, om politic atenian, discipol al lui Socrate.
- 403± Redactarea operei istorice a lui Thucydides.
- 423± Reprezentarea piesei lui Aristofan, *Norii*, ce ridiculizează învățătura lui Socrate.
- 399 Proces de impietate la Atena împotriva lui Socrate care este condamnat la moarte.
- 399±? Antistene, Aristip din Cyrene, Euclid din Megara, discipoli ai lui Socrate își fondează propriile lor școli.
- 390± Isocrate deschide o școală la Atena unde predă „filosofia” ca și cultură generală.
- 389-388 Prima călătorie a lui Platon în Italia de Sud și în Sicilia. Întîlnirea cu Dion din Siracuza.
- 388/387 Platon își întemeiază școala la Atena, în gimnaziul numit Academia. Principalii membri ai Academiei: Eudox, Heracleide, Xenocrate, Speusip, Aristotel, Theaitetos; două femei: Axiotheia, Lastheneia.
- 370-301 Zhuang-Zi, filosof chinez care-l prezintă pe Lao-Zi ca pe maestrul său.
- 367-365 Eudoxos din Cnidos îl înlocuiește pe Platon la conducerea Academiei în timpul celei de-a doua călătorii în Sicilia, la Dionysos al II-lea din Siracuza.
- 361-360 Heracleide din Pont îl înlocuiește pe Platon la conducerea Academiei în timpul celei de-a treia călătorii în Sicilia.
- 360± Diogene Cinicul, discipolul lui Antistene.
- 360±? Eschine (Aischines) din Sphettos, discipolul lui Socrate, predă la Atena și compune dialoguri ce-l pun în scenă pe Socrate.
- 350±? Xenofon, discipolul lui Socrate își scrie amintirile (*Memorabilia*) despre Socrate.
- 349/348 Moartea lui Platon. Speusip îi succede la conducerea școlii.
- 339/338 Alegerea lui Xenocrate, ca scolarh al Academiei, succesorul lui Speusip.

Perioada elenistică

- 336 Venirea pe tron a lui Alexandru cel Mare, regele Macedoniei.
- 335 Aristotel își întemeiază propria școală la Atena. Membri importanți ai școlii sale: Theofrast, Aristoxenes, Dicearh, Clearh (s-au găsit documente epigrafice care atestă existența unei călătorii a acestuia din urmă într-un oraș grecesc situat pe locul actualului Ai Khanum în Afganistan).
- 334 Expediția lui Alexandru în Persia și India. Iau parte Anaxarh din Abdera, discipolul lui Democrit, Pyrrhon, Onesicritos.
- 328± Prima generație de discipoli ai lui Diogene Cinicul: Monim, Onesicritos, Hipparchia, Metrocles, Menipp, Menedem.
- 326-323 Înțeleptul indian Calanus îi întâlnește pe greci în timpul sejurului lui Alexandru la Taxila și se sinucide puțin timp înainte de moartea lui Alexandru.
- 323 Moartea lui Alexandru la Babilon. Perioada tulbură care urmează însoțește formarea diferitelor monarhii elenistice.
- 322± Moartea lui Aristotel. Îi urmează Theofrast.
- 321 Menandru, poet comic, probabil influențat de Epicur.
- 320± Activitatea filosofică a lui Pyrrhon din Elis. Are ca discipoli pe Philon din Atena și pe Timon din Atena.
- 312 Moartea lui Xenocrate. La conducerea Academiei este ales Polemon.
- 306 Epicur fondează la Atena școala sa. Primii discipoli: Herodot, Pytocles, Hermarc, Metrodor, Polyenus, Leonteus din Lampsacos, Themista, Leontion, Colotes, Apollonides. Prieten: Idomeneus.
- 301± Zenon din Cition fondează școala „stoică” la Atena. Primii discipoli: Perseu, Ariston din Chios, Cleanthe din Assos.
- 300± *Elementele* lui Euclid (din Alexandria).
- 300± Crantor, șolarh al Academiei.
- 295± Înființarea în Alexandria, de către Ptolemeu I, a unui centru de studii științifice, numit *Muzeul*, la care este asociat Demetrius din Phaleron, un aristotelician și unde predă de exemplu, la sfârșitul secolului III î.Hr. Aristarh din Samos și medicul Herofil.
- 287/286 Straton din Lampsacos îi urmează lui Theofrast ca șolarh al școlii peripatetice.
- 283-239 Antigonas Gonates, regele Macedoniei, protejează filosofii, mai ales pe cei stoici (Cleanthes).
- 276-241 Arcesilaos, șolarhul Academiei, dă școlii o orientare „critică”.

- 268± Lycon îi succede lui Straton din Lampsacos ca școlarh al școlii peripatetice.
- 262± Cleanthes este șef al școlii stoice, la moartea lui Zenon.
- 235± Stoicul Sphairos, discipolul lui Zenon și al lui Cleanthes, sfâtuitor al regelui Spartei, Cleomenes al III-lea, (și) probabil și al predecesorului său Agis al IV-lea, cărora le-a inspirat adoptarea unor reforme sociale.
- 230± Hrisip, șeful școlii stoice, la moartea lui Cleanthes.
- 212 Arhimede din Siracuza, astronom, matematician și inginer, este ucis de soldații romani în timpul asediului Siracuzei.
- 164± Carneade, școlarh al Academiei.
- 155 Solie trimisă de atenieni la Roma pentru a obține ca Atena să fie scutită de o amendă foarte mare. Ea cuprindea trei filosofi: academicianul Carneade, aristotelicianul Critolaos și stoicul Diogene din Babilon.
- 150± Antipater (sau Antipatros) din Tars, șeful școlii stoice.
- 149-146 Supunerea Macedoniei și Greciei față de Roma.
- 144± Stoicul Panetius este admis în „cercul” familiei Scipio. Îi succede în 129 lui Antipater la conducerea școlii stoice.
- 133± Blossius, stoic, discipolul lui Antipater, inspiră la Roma reformele sociale ale lui Tiberius Gracchus și, probabil, la Pergam revolta lui Aristonicos, care dorește eliberarea tuturor sclavilor și egalitatea cetățenilor.
- 110± Philon din Larissa și Charmadas predau la Academie.
- 106-43 Cicero, om de stat roman, ale cărui tratate politice sînt inspirate, în cea mai mare parte, de „Academia” timpului său (Carneade, Philon din Larissa, Charmadas, Antiochus din Ascalon).
- 99± Quintus Mucius Scaevola Pontifex, Rutilius Rufus, oameni de stat romani, stoici.
- 97-55 Lucrețiu, epicureu, autorul poemului *De rerum natura*.
- 95-46 Canton din Utica, om de stat roman și filosof stoic.
- 87 Atena este cucerită de romani. Jefuirea orașului de trupele lui Sylla.
- 79 Antiochus din Ascalon își deschide propria școală la Atena; se opune atitudinii „critice” adoptată de Academie de la Arcesilaos pînă la Philon din Larissa.
- 60± Diverse manifestări ale unei renașteri a pitagorismului.
- 50±? Apollonphanes din Pergam, filosof epicureu.
- 50± Philodemos din Gadara, filosof epicureu, prietenul lui Calpurnius Piso (care era tatăl vitreg al lui Iulius Caesar). Un mare număr din scrierile sale au fost găsite în vila Papirusurilor din Herculaneum.
- 49± Diodor din Sicilia, istoric.
- 44 Asasinarea lui Iulius Caesar.
- 43 Junius Brutus, om politic roman, asasinul lui Caesar, asistă la Atena la lecțiile platonicianului Theomnest

(ultimul filosof, predînd la Atena, a fost numit „academic”, și anume „critic”). Instituțiile școlare fondate de Platon, Aristotel și Zenon dispar în ultimii ani ai Republicii romane. Subzistă numai instituția întemeiată de Epicur. Reluînd moștenirea doctrinară a lui Platon, Aristotel și Zenon, se deschid noi școli în alte orașe și chiar în Atena.

- 35± Eudoros din Alexandria, filosof platonician.
- 30± Bătălia de la Actium; moartea Cleopatrei, ultima regină a Egiptului. Sfîrșitul epocii elenistice.
- 30? Inscriptia epicureică gravată prin grija lui Diogenes din Oinoanda în orașul natal (și datată, de anumiți savanți, în secolul II după Isus Hristos).
- 7± Amynias din Samos, filosof epicureu.

După Isus Hristos

Imperiul roman

- 27 Octavianus primește din partea senatului *imperium*-ul și titlul de August. Sfîrșitul Republicii romane și debutul Imperiului. În această perioadă înflorește literatura latină: Horațiu, Ovidiu. Arius Didyme, sfătuitorul lui Augustus și autorul unui manual doxografic privind dogmele diferitelor școli filosofice. Sextius, tată și fiu, filosofi romani influențați de stoicism și pitagorism, care au exercitat o mare influență asupra gîndirii lui Seneca.
- 29/30 Crucificarea lui Isus din Nazaret la Ierusalim.
- 40± Philon din Alexandria, platonician, unul dintre scriitorii cei mai importanți ai iudaismului elenistic. Va exercita o puternică influență asupra „filosofiei” creștine.
- 48-65 Seneca, filosof stoic, preceptor, apoi sfătuitor al împăratului Nero. După 62, se consacră doar activității filosofice. În 65, este constrîns de către împărat să se sinucidă.
- 60 Ammonius Saccas, platonician, predă la Atena. Plutarh din Cheronea l-a audiat.
- 93-94 Expulzarea din Roma a tuturor filosofilor de către împăratul Domitian. Alungat din Roma, stoicul Epictet, elevul lui Musonius Rufus, întemeiază o școală la Nicopolis, pe coasta grecească a Adriaticii.
- 96 Venirea pe tron a împăratului Nerva.
- 100± Plutarh din Cheronea, platonician, de tendință „critică”.
- 120± Debutul activității literare a apologeților creștini, în special Justin, Athenagora, Theofil din Antiohia, care prezintă creștinismul ca pe o filosofie.

- 129-200 Viața lui Galenus din Pergam, medic și filosof.
- 133± Basilide, primul gnostic „reperabil din punct de vedere istoric”; își predă învățătura în Alexandria.
- 140 Valentin, gnostic, predă la Roma în timpul lui Antonin cel Pios.
- 140± Favorinus din Arles, platonician de tendință „critică”.
- 146 Calvisius Taurus, platonician, predă în Atena. Aulus-Gallus este elevul său.
- 147± Claudiu Ptolemeu, astronom, matematician, geograf.
- 150± Apuleius din Madaura, platonician.
- 150±? Numenius și Crónius, platonicieni.
- 150±? Alcinoos, platonician, autorul unui rezumat al platonismului (*Didas kalikos*).
- 150± Albinos, platonician, autorul unei *Introduceri la dialogurile lui Platon*, predă la Smirna.
- 155± Maxim din Tyr, retor și filosof platonician.
- 160± Lucian, scriitor satiric, influențat de cinism.
- 161-180 Domnește împăratul Marcus Aurelius, stoic, puternic influențat de Epictet.
- 176 Marcus Aurelius întemeiază la Atena catedre de filosofie pentru cele patru principale secte: platoniciană, aristotelică, stoică și epicureică, plătite din fondurile imperiale.
- 176± Atticos, filosof platonician. Predă la Atena, la catedra fondată de Marcus Aurelius.
- 177± Compunerea *Nopților atice* de Aulus-Gallus.
- 177± Celsus, filosof platonician, polemist anticreștin.
- 180 Alexandria și Cezareea din Palestina devin centre de învățare a „filosofiei” creștine: Pantene, Clement din Alexandria, Origen, Grigorie Taumaturgul, Eusebiu din Cezareea.
- 190± Sextus Empiricus, medic, filosof sceptic, grație căruia cunoaștem argumentele sceptice anterioare, Enesidem (mijl. sec. I. î.Hr.?) și Agrippa (difícil de datat).
- 198± Alexandru din Aphrodisia predă filosofia aristotelică la Atena (?) și publică numeroase comentarii la operele lui Aristotel.
- 200± Diogenes Laertios, autorul unei lucrări intitulată *Despre viețile și doctrinele filosofilor*.
- 244-270 Plotin, elevul lui Ammonius Saccas, întemeiază la Roma o școală platoniciană (= neoplatoniciană). Îi au ca discipoli pe Porfir, Amelius, Castricius, Rogatianus. În unele din scrierile sale se găsesc dezbateri cu gnosticii.
- 300± Debutul monahismului creștin. Antonie se retrage în deșert. Athanasie din Alexandria îi va scrie viața în 356.

Imperiul creștin

- 312-313 Convertirea la creștinism a împăratului Constantin, care promulgă edictul de la Milano, asigurând toleranța practicării cultului creștin.
- 313± Iamblichos întemeiază o școală platoniciană (= neoplatoniciană) în Siria, probabil la Apameea. A influențat puternic neoplatonismul posterior prin importanța atribuită tradiției pitagorice și practicilor teurgice. Scris numeroase comentarii asupra lui Platon și Aristotel. I-a avut ca discipoli, între alții, pe Aidesius din Cappadocia și Theodor din Asine.
- 361-363 Domnia lui Iulian Împăratul, filosof neoplatonician, elevul lui Maxim din Efes (în tradiția lui Iamblichos), dând naștere unei reacții împotriva creștinismului, inspirată de neoplatonism.
- 360± Avîntul „monahismului savant”: Vasile din Cezareea, Grigorie din Nazianz, Grigorie din Nyssa, Evagrie Ponticul.
- 375± Plutarh din Atena: nașterea școlii platoniciene (=neoplatoniciene) din Atena.
- 386-430 Activitatea literară a lui Augustin.
- 400 Înflorirea învățaturii neoplatoniciene în Atena și Alexandria (școli private): Sirianus, Proclus, Damascius, Hierocles, Hermias, Ammonius, Simplicius, Olympiodor. Nu se pot observa diferențe doctrinale importante între neoplatonicienii care predau în secolul V și VI în Atena și cei, ca Hierocles, Hermias, Ammonius și Olympiodor, ce predau în Alexandria. Numeroase comentarii asupra lui Platon și Aristotel, redactate între alții de Sirianus, Proclus, Hermias, Ammonius, Olympiodor, Philopon, Simplicius. Neoplatonismul este un centru de rezistență la creștinism.
- 529 Împăratul Iustinian interzice păgînilor să mai predea. Filosofii neoplatonicieni Damascius, Simplicius și Priscian părăsesc Atena pentru a se refugia în Persia. După tratatul de pace încheiat între Chosroes și Iustinian, se instalează la Carrehae, pe teritoriul bizantin, dar sub influență persană, și continuă aici predarea lor.
- 529± Neoplatonicianul Ioan Philopon se convertește la creștinism, după toate aparențele din cauza măsurilor de interzicere de a preda impuse păgînilor de către Iustinian.
- 540± Dorotheu din Gaza, scriitor monastic.

Index de concepte :

A

absența tulburării (*ataraxia*):
106, 137, 144.

acțiuni asumate: 161.

alegorie: 270.

arete: vezi virtute.

artă: – și natură: 118.

artiștii rațiunii: 280-282, 289.

arte liberale: 42, 277-279.

asceză: 137, 185, 190, 196, 215,
216, 219, 263, 286, 292;

– a dorințelor: 144, 150.

– pitagoreică: 182-183, 212, 215.

– creștină: 270.

a se gândi prin sine: 56, 60, 62,
100, 168, 303.

askesis: vezi asceză, exerciții.

asentiment: 158, 287.

asimilare: 189-194, vezi și timp.

atemporalitate: 222-223, 228.

atenție la sine (*prosoche*): 164,
165, 185, 217, 263, 265-267.

atopos: vezi inclasabil.

autarkeia: vezi independență.

B

bine: dorință și dragoste de –:
62, 93, 167.

– moral: 154.

blindețe: 241.

broască în fundul puțului: 301.

C

carne: 140-141.

cercetare științifică: 88-90, 109,
110, 115, 119-120, 145-146,
166-167, 203.

cetate: 66, 87, 90, 118-119, 236,
237.

– coruptă: 86, 87, 97, 121, 237.

ciudățenie: 65, 97.

coerență: 154-161.

confesiune: 151.

conștiință: – de sine: 164-165,
215-223, 246, 298.

– morală: 62, 164, 223.

– cosmică: 165, 229, 298.

contemplarea – naturii: 109-112,
152, 233-234, 252-253.

– înțeleptului: 252-253.

convenție (*nomos*): 41;

rupere de *convenții* (deprin-
deri/obiceiuri): 135-138.

convertire: 93, 123.

corp: 95, 214, 245, 269, 273-274.

cosmogonii: 37-39.

cotidian: 65, 67.

cultură generală: 42, 68, 175.

cunoaștere: 55, 99.

cunoaștere:

– valori: 60-65, 103.

– și virtute: 73, 93, 189, 302.

– absolută: 91, 167.

D

daimon: 62, 71, 77.

datorii: vezi acțiuni însușite.

definire fizică: 160, 163, 164.

deprindere: 45-50, 73.

descărcare a poverii: 254-255.

detașare: 267.

dezinteresare: 109-113.

dialectică: 90-91, 132.

dialog: – socratic: 52, 100, 203.

– și mască: 53.

– scris: 100-103.

dialogurile lui Platon: 180-181,
203.

discurs filosofic: 29-30, 136, 142,
165, 169, 198-204, 261, 275,

276, 278, 298, 302.

limitele —: 30-31, 93, 103, 114-116, 188-194, 199
 autosuspendarea —: 168, 171, 172.

dragoste: 58, 167, 193, 199.
 — sublimată: 87, 97-98.
 — pură: 149.
 — pentru umanitate: 169, 239, 242.

dogme: 202.

dorință: 70-78, 103, 112, 144, 145, 150
 — a binelui: 62, 167.

Dumnezeu, forță de atracție: 250.

E

eclectism: 174.

educație: 39, 41, 84, 93, 117, 236.

egalitate: 87

— a sufletului: 77, 139, 154, 244.

etica dialogului: 60, 91-93, 96, 97, 102, 203, 237.

— între maestru și discipol: 132, 181.

— cu sinele: 92, 140, 204.

Eu: 53, 96, 98, 286.

eu: —

trecere de la un — individual la un — superior: 91, 93, 106, 113, 185, 191, 215.

nivelele —: 188-194.

concentrarea —: 215-227, 246.

dilatarea —: 227-242, 246.

dedublarea —: 57, 96, 223-224.

intensificare —: 193; vezi și conștiință.

euthymia: vezi liniștea sufletului.

evidență: 286.

examen de conștiință: 151, 210, 211, 224-227, 263, 266.

exegeză: vezi texte (explicarea —).

exerciții:

— ale corpului: 39, 137, 214.

— spirituale: 31, 47, 91, 94-98, 149-153, 181, 202, 205-242, 263-269, 286-288, 299.

existență: unicitatea —: 153, 212, 220.

experiență: — mistică: 187-188, 190-194, 199, 250-253.

F

femei: 88, 100, 134, 152, 236.

fericire: 244-245.

— supraomenească: 106.

ființă: 222.

filosof: 198, 298.

situația paradoxală a —: 51, 73-78.

filosofie: părțile —: 154, 162-166, 180-181, 198, 271-273.

— servitoarea teologiei: 276-280, 282.

— creștină: 259-274, 276, 278, 284-285.

— monastică: 262, 264, 269, 276.

— de școală: 289.

— cosmică: 289-291.

— și tradiții religioase: 40, 120, 128, 294-295.

— și cetatea: 66, 120.

— și dragostea: 59, 77, 84; vezi opțiunea de viață, modul de viață.

fizică, exercițiul spiritual: 163-165, 231-235.

formare: 101, 115.

— a unui *habitus*: 116, 202, 203, 296.

formă de viață: 93.

frumusețe: 98.

funcționari: 173-174.

G

gratitudine: 144, 153, 220.

grija de aproape: 65, 137, 185, 303-304.

grija de sine: 65, 137.

I

incantații: 59, 73.

incertitudinea acțiunii: 161, 236.

inclasabil (= *atopos*): 58, 65, 75.

independență (= *autarkeia*): 105, 136, 244.

indiferență: 159-161, 215.
 individ: 58-61, 150-151.
 inexprimabil: 98, 103, 193.
 infinit: 228.
 intelect: 95, 184, 186, 190-192, 203, 284.
 intelectualism socratic: 62.
 intenția morală: 60-65, 164,
 puritatea -: 65, 214, 217, 241, 245, 246.
 interes: - dezinteresat: 112-113.
 - rațiunii: 291, 296.
 - pentru orice om: 291.
 - raportându-se la frumusețea naturii: 292.
 interogație: 54, 56, 90-91.
 interpretarea operelor filosofice: 296-297.
 ironie: 53, 78, 100.

I

împărăția lui Dumnezeu: 271-272.
 întoarcere eternă: 157.
 Întreg: se recunoaște ca parte a -: 163, 229, 234, 251.
 înțelepciunea (sofia): 30, 45-50, 53, 73, 106, 129, 167, 288-291.
 înțelept: 68-75, 215, 243-255.
 - ca ideal: 243-246, 249, 253, 288-291, 304.
 paradoxurile -: 247-248.
 - și Dumnezeu: 248-251.
 - prietenul zeilor: 149, 249.
 contemplarea -: 252.

L

libertate: - alegerii: 147, 157, 167-169.
 - cuvîntului (parrhesia): 151, 237-239.
 - debaterii: 92-93.
 - (a) ceea ce depinde de noi: 155, 159, 217.
 - interioară: 246.
 liniște (sau pace) a sufletului: 124, 144-145, 164, 169-172, 212, 216, 219, 245-246, 298, 301.
 logos: 60, 90-93, 96.
 Logos, ipostază: 253-262.

M

manuale: 178.
 matematici: 42, 47, 86, 89.
 maxime: 49, 95, 172, 202.
 măreția sufletului: 47, 97, 181, 233.
 meditație: 77, 94, 149, 204.
 memorie: 205, 210, 219.
 metamorfoză: 163.
 misiune: 64, 134, 137, 142, 202, 223.
 moarte:
 teamă -: 47, 61, 145, 150.
 exercițiul -: 95-97, 163-164, 215-223, 231, 265, 268-269, 298.
 moartea nu este nimic pentru noi: 148, 223-224.
 - lui Socrate: 67.
 - lui Hristos: 270.
 mod de viață: 66, 78, 93, 97, 99, 128, 154-156, 169, 172, 183-184, 195-197, 203-204, 243, 262, 269, 276, 283, 284-293, 295.

N

natură (*physis*): 38-39, 109-113.
 - și convenție: 41, 136.
 non-cunoaștere: 53-58.
 normă vie: 60, 253.

O

obiectivitate: 109.
 om: 140, 234-235.
 omenească (comunitate): 161.
 opțiune de viață: 29, 93-94, 102, 129-131, 134, 136, 139, 142, 154, 157, 179-188, 199, 217, 243-262, 295-296.
 oralitate: 98-99, 114, 213, 296-297.
 Orient (filosofiile -): 123-125, 138-139, 230, 254-255, 300-301.

P

pace: vezi liniște.
paideia: 39-40.
 parrhesia: vezi libertatea cuvîntului.
 perfecțiune în prezent: 218-222.
physis: 38, 50, 137.

plăcere: 105, 110-111, 141, 152, 153.
 – statornică: 142-143, 220.
 – de a exista: 142-143, 149, 219, 221.
 platonism pentru popor: 245.
 politică: 41-42, 86-87, 104-105, 117-118, 121-122, 184, 212, 237, 238, 245-246, 299, 303.
 precipitare (absența –): 287.
 preexercițiul răului: 163-164.
 prezent:
 concentrare asupra –: 216-223.
 a trăi în –: 296, 298, 301.
 prietenie: 150, 152.
 privire din ceruri: 96-97, 140, 163, 209, 230-231, 282, 301.
 privire naivă: 252-253, 298.
 profesor: 67, 98, 277, 282-284.
 progres spiritual: 75, 78, 109, 180-181, 262.
prosochê: vezi atenție la sine.
 psihagogie: 47, 58-59, 134.
 psihologie: 240-241.

R

rațiune: 165-166, vezi și *logos*.
 reforme sociale: 122.
 reprezentare obiectivă (sau comprehensivă): 158-159, 287.
 respirație: tehnici de control a –: 205-206.
 retorică: 133, 203, 240.
 revelație: 178-179, 195, 262.
 rezumate: 133, 149, 178, 202.

S

scolastică: 177-178, 195, 280-281.
 scriere: 98-99, 133, 296-297.
 seninătate: vezi liniște.
 sens: – dat lumii: 158.
 – vieții: 64, 94.
 sentințe: 49, 133, 149, 266.
 simplitate taoistă: 139.
 Sirius (punct de vedere): 230.
 sistem: 101-102, 114, 133-134, 145, 149.
 sofisti: 40-42, 55, 87-88, 93, 126, 212, 218, 240.

somn: 94-95.
sophia: vezi înțelepciune.
 stăpânire de sine: 95, 267.
 stăpânirea discursului: 39-42, 47.
 suspendarea judecății (*epoche*): 166-167, 171, 246.

Ș

șamanism: 206-210, 230.
 școli: 83-93, 104-105, 125-127, 173-183, 280-282.
 știință: 77
 – și afectivitate: 98.

T

teologie: 262.
 teoretic: – nu se confundă cu „contemplația”: 30, 107.
 – nuse opune la „practic”: 108.
 terapeutic: 129-130, 150, 169, 171, 212, 240.
 teurgie: 196-197.
 texte: explicație de –: 175-179, 195, 261-262, 279-280.
 teză: 90, 132-133, 247.
theoria: 105, 107, 114, 184.
 timp și asimilare: 99, 116, 184, 185, 287.
 tribunal interior: 224-225.

U

uman (punct de vedere): 140, 160, 234.
 universal (punct de vedere): 42, 97, 106, 160, 163, 165, 203, 215, 224, 225, 230-231, 290, 298, 301.
 universități: 279-282

V

valoare: 61
 inversare a valorilor: 65.
 judecăți de –: 130, 140, 159, 163, 172, 245.
 viață: – în comun (*synousia*): 41, 84, 87, 127, 182.

- conform spiritului: 105, 109-114, 184-185, 196, 203, 249, 273, 284.
- gravitatea –: 212.
- virtute: 39-42, 62, 93, 97-98, 105, 106, 109, 117-118, 139, 154, 193-194, 196-197, 221, 250, 267, 270, 292.
- și știință: 62, 93, 189.
- vis: 94, 212, 223.
- voința individuală: – și voință a Naturii: 157, 163, 165, 217, 234, 245, 250.

Z

- zborul sufletului: 96-97, 209, 228, 229.
- zei: 146, 148, 150, 152, 196-197.

Index de nume proprii

A

- Abaris*: 209-210, 311
 Abensour (M.): 281
 Afrodita: 71
 Agis*: 122, 314
 Agrippa*: 171, 316
 Aidesius*: 239, 245, 317
 Albinos*: 316
 Alcibiade*: 14, 58-60, 65, 69, 73, 74, 75, 79, 103, 179, 183, 314
 Alcinoos*: 178, 316
 Alexandre (M.): 277
 Alexandru cel Mare*: 119, 123, 124, 125, 313
 Alexandru din Aphrodisia*: 132, 174, 188, 316
 Amelius*: 260, 316
 Ammonius din Alexandria*: 174
 Ammonius din Atena*: 317
 Ammonius Saccas*: 315-316
 Amyntas din Samos*: 122, 315
 Anaxagoras*: 40, 121, 128, 312
 Anaxarchos*: 123-124, 138, 142
 Anaximandru*: 37, 311
 Anaximene*: 37, 311
 Antigonus Gonatas*: 128
 Antiochus din Ascalon*: 125, 173, 314
 Antipater din Tars*: 239
 Antiphon*: 41, 212-213, 312
 Antistene*: 51, 85, 135, 312
 Antonie*: 264-266, 270, 316
 Antonin cel Pios*: 316
 Aouad (M.): 174
 Apelles: 170-171
 Apollonides*: 238, 313
 Apollophanes din Pergam*: 122, 314
 Apolo: 22, 49, 54, 260, 309
 Apuleius*: 178, 316
 Arcesilaos*: 132, 166-169, 233, 313-314
 Arhimede din Siracusa*: 121, 314
 Aristarh din Samos*: 121, 166, 313
 Aristeu din Proconna*: 209-210, 224, 306-307, 311
 Aristip din Cyrene*: 52, 85, 244, 312
 Aristofan*: 69-70, 72, 306, 312
 Aristofon: 182
 Ariston din Chios*: 128, 164, 313
 Aristonicos*: 314
 Aristotel*: 15, 25, 27-28, 30, 37, 41, 49, 52, 54, 62-63, 84, 87, 89, 90-93, 101, 104-111, 113-122, 124, 126, 127, 131-133, 144, 167, 175, 178, 179, 181-183, 185, 189-191, 194, 196, 197, 202, 206, 221, 223, 234, 235, 237, 239, 243-245, 247, 251-252, 264, 281, 293, 294, 298-300, 310-311, 316, 317, 319, 323
 Aristoxenes*: 105, 313
 Arius Didyme*: 178, 315
 Arnim (H. von): 306
 Arrian: 181, 239
 Arrighetti (G.): 127, 141, 144, 146, 150, 152
 Atena: 38-40, 42-46, 48, 63, 66, 79, 85, 88, 100, 104, 121, 123, 126, 128-129, 131, 140, 173-176, 178, 212, 311-317
 Athanasie din Alexandria*: 263, 264, 265, 270, 316
 Athenagora*: 315
 Atticos*: 316
 Aubenque (P.): 23, 116, 168
 Aubry de Reims: 284
 Augustin*: 7, 18, 21, 23, 85, 272, 273, 278, 306, 317
 Augustus*: 119, 224, 315
 Aulus-Gellius*: 176, 181-183, 306
 Axiothea*: 88, 100, 311

* Asteriscul indică faptul că persoana figurează în cronologie.

B

Babut (D.): 70, 169, 285, 308
 Balaudé (J.-F.): 48, 140, 141, 143,
 144, 145, 147-149, 151, 219-222,
 228, 232, 238, 248
 Baldry (H.-C.): 125
 Basilide*: 316
 Bataillard (M.-Ch.): 105, 117
 Baudoux (B.): 277
 Bergson (H.): 7, 16, 27, 293
 Bias din Priene*: 49, 311
 Bien (G.): 105
 Billot (M.-F.): 85
 Blossius*: 122, 314
 Bodéüs (R.): 105, 114-117
 Boetius din Dacia: 279, 283
 Bollack (J.): 46
 Bolton (J.D.P.): 210
 Bourgey (L.): 109
 Bouveresse (J.): 254, 282, 296
 Bouyer (L.): 264
 Bréhier (É.): 120, 153, 218, 235,
 247, 254, 287, 306-307
 Brisson (L.): 93, 101-103, 177, 260
 Brutus (Junius)*: 314
 Buddha*: 311
 Bugault (G.): 295, 300
 Burkert (W.): 43-44, 182, 211-212
 Butor (M.): 286

C

Calanus*: 124, 313
 Cantin (A.): 277
 Carneade*: 168-169, 175, 233, 314
 Cassin (B.): 41
 Castricius*: 183, 316
 Caton din Utica*: 198
 Celsus*: 179, 316
 Charmadas*: 176, 314
 Charon: 231
 Chenu (M.-D.): 178, 279
 Chilon din Sparta*: 49, 311
 Chosroes*: 317
 Cicero*: 43, 54, 77, 85, 123, 131,
 132, 140, 142, 144, 146-147,
 152-153, 155, 158, 162, 166,
 168-169, 173, 176, 198, 211,
 219, 221, 227, 230, 233, 239,
 267, 305-306, 314

Cleanthes*: 128, 158, 204, 313
 Clearh*: 49, 313
 Clement din Alexandria*: 261-263,
 268, 272, 277-278, 306, 316
 Cleobul din Lindos*: 49, 311
 Cleomenes*: 122, 314
 Cleopatra*: 119, 315
 Colotes*: 313
 Confucius*: 311
 Constantin*: 317
 Copernic: 228
 Crantor*: 176, 313
 Crassus*: 176
 Crates Cinicul*: 136, 238
 Cresus: 43, 44
 Critias*: 38, 312
 Critolaos*: 314
 Cronius*: 316
 Cynos: 48

D

Damascius*: 194-196, 317
 Dante: 284
 Daumas (F.): 264
 Davidson (A.I.): 297, 309
 Decharme (P.): 40, 149
 Decleva Caizzi (F.): 138-139
 De Koninck (Th.): 116
 Deleuze (G.): 27
 Delorme (J.): 214
 Deman (Th.): 51
 Demetrius din Phaleron*: 120, 313
 Democrit*: 49, 124, 146, 189,
 212, 312-313
 Demont (P.): 105, 165, 212
 Descartes (R.): 23, 27, 285-287,
 293, 295
 De Witt (N.W.): 127, 152
 Diano (C.): 113, 127, 141, 143,
 147, 150, 222
 Dicearh*: 313
 Di Giuseppe (R.): 95
 Dihle (A.): 67
 Diodor din Sicilia*: 211, 306, 314
 Diogene Cinicul*: 129, 135-137,
 206, 284, 312, 312
 Diogene din Babilon*: 239, 314
 Diogenes din Oinoanda*: 141, 315
 Diogenes Laertios*: 43, 72, 104,
 123, 126-127, 153, 198, 212,
 266, 287, 306, 316

Dion din Siracuză*: 94, 236, 312
 Dionysos al II-lea din Siracuză:
 312
 Diotima: 18, 70, 71, 73, 74, 83, 98
 Dixsaut (M.): 68, 129
 Dodds (E.): 207, 209
 Domański (J.): 15, 18, 20, 32,
 276, 278, 279, 283, 284
 Domitian*: 315
 Döring (K.): 59
 Dorotheu din Gaza*: 263, 265,
 266, 267, 270, 274, 317
 Dreyfus (H.): 285
 Droit (R.-P.): 300, 303
 Dumont (J.-P.): 37, 38, 41, 43,
 50, 169, 170-172, 182, 189, 205,
 206, 212, 213, 243, 260, 308-309
 Düring (I.): 91, 109, 114, 117

E

Eckhart (Meister): 284
 Eliade (M.): 207, 209
 Elisabeta (Printesa): 287
 Emerson (R.W.): 293
 Empedocle*: 37, 55, 99, 183, 189,
 205, 206, 210, 312
 Enesidem*: 170, 171, 316
 Epictet*: 123, 153, 154, 158-160,
 162, 177, 180-182, 200, 204,
 217, 218, 223-226, 239, 242,
 266, 267, 284, 293, 305, 306,
 309, 315, 316
 Epicur*: 25, 27, 48, 85, 126, 127,
 133, 140-152, 177, 180, 213,
 219, 220-222, 231, 232, 233,
 238, 245, 246, 248, 250, 266,
 289, 294, 301, 313, 315
 Epimenide*: 209, 311
 Erasmus: 32, 284, 295
 Eros: 69-76, 83, 84, 98, 137
 Eschine (Aischines) din Sphettos*:
 59, 312
 Euclid din Alexandria*: 89, 313
 Euclid din Megara*: 52, 312
 Eudamidas: 247
 Eudoros din Alexandria*: 315
 Eudoxos din Cnidos*: 89, 91, 92,
 312
 Eunape din Sardes: 239
 Euphorb: 211
 Eusebiu din Cezareea*: 307, 316

Evagrie Ponticul*: 16, 223, 263,
 264, 267-269, 271, 272, 307,
 317

F

Favorinus din Arles*: 169, 316
 Festugière (A.-J.): 23, 85, 120,
 128, 145, 149, 150, 176, 183,
 194, 214, 229, 230, 233, 238,
 249, 308
 Fichte: 27
 Fong (Yeou-Lan): 230, 302
 Foucault (M.): 32, 266, 285, 295,
 297
 Friedmann (G.): 7, 299, 303
 Friedrich (H.): 285
 Frischer (B.): 87, 151, 250
 Furley (W.D.): 212

G

Gabriel (G.): 29, 296
 Gaiser (K.): 87, 88, 100
 Galenus*: 224, 226, 316
 Gernet (J.): 300
 Gernet (L.): 205
 Gigante (M.): 147, 150, 151, 153,
 220, 238
 Gille (B.): 120
 Gilson (É.): 276, 277, 280, 281,
 287, 292, 295
 Gladigow (B.): 46
 Glaucos: 216
 Glucker (J.): 125, 173
 Goethe (J.W.): 10, 23, 98, 299-301
 Goldschmidt (V.): 11, 101, 156,
 160, 306
 Gorgias*: 14, 15, 40, 41, 45, 103,
 176, 312
 Görler (W.): 139
 Goron (G.): 169, 308
 Goulet (R.): 85, 100, 122, 124,
 166, 174, 239, 311
 Goulet-Cazé (M.-O.): 124, 129,
 135, 136, 177
 Gracchus (Tiberius)*: 122, 314
 Grenier (J.): 169, 308
 Gribomont (J.): 263
 Grigorie din Nazianz*: 16, 263,
 264, 265, 268, 317

Grigorie din Nyssa*: 263, 317
 Grigorie Taumaturgul: 261, 316
 Groethuysen (B.): 251
 Guattari: 27

H

Hadot (I.): 32, 33, 39, 49, 79, 89, 93, 122, 127, 133, 135, 151, 153, 156, 160, 163, 166, 168, 173-175, 181, 194, 199, 212, 213, 223-225, 235, 236, 253, 261, 277, 305
 Hadot (P.): 2, 20, 23, 32, 38, 90, 122, 132, 135, 158, 159, 160, 161, 163-165, 179, 180, 186, 191-194, 199, 202, 216, 217, 219, 227, 229, 242, 248, 252, 262, 276, 280, 300, 301, 304, 308-310
 Hamayon (R.N.): 33, 206-209
 Havelock (E.A.): 44
 Hegel (G.W.F.): 27, 54, 66, 281, 283
 Heitsch (E.): 91
 Heraclide din Pont*: 43, 89, 210, 312
 Heraclit*: 38, 43, 44, 49, 55, 111, 112, 245, 259, 260, 262, 311
 Hermarh*: 85
 Hermias*: 317
 Hermotim din Clazomenai*: 209, 311
 Herodot (istoric)*: 43, 44, 48, 133, 146, 232, 307, 312
 Herodot (dicipol al lui Epicur)*: 313
 Herofil*: 121, 313
 Hesiod*: 46-47, 178, 240, 307, 311
 Hierocles*: 183, 211, 225, 317
 Hipparchia*: 136, 313
 Hippias*: 60, 312
 Hoffmann (E.): 153
 Hölderlin (F.): 69
 Holzhey (H.): 168, 290
 Homer*: 44, 46, 58, 240, 307
 Horațiu*: 25, 123, 153, 204, 220, 221, 246, 307, 315
 Hrisip*: 123, 128, 153, 158, 162, 163, 175, 177, 180, 218, 235, 254, 314

Hulin (M.): 221, 252, 254, 300, 301
 Hunger (H.): 264
 Hutter (H.): 297

I

Iamblichos*: 43, 174, 183, 194, 196, 211, 224, 307, 317
 Idomeneus*: 127, 152, 313
 Ierodiakonou (K.): 165
 Imbach (R.): 283, 297
 Ioan Botezătorul: 284
 Ioan Evanghelistul: 260
 Ioppolo (A.M.): 59, 166-168
 Isnardi Parente (M.): 87
 Isocrate*: 45, 78, 79, 85, 307, 312
 Isus Hristos*: 19, 261, 271, 311, 315
 Iulian*: 317
 Iulius Caesar*: 198, 314
 Iustin*: 16
 Iustinian*: 317

J

Jaeger (H.): 223
 James (W.): 293
 Jankélévitch (V.): 54, 72
 Jaspers (K.): 300
 Joly (H.): 207, 209
 Joly (R.): 43

K

Kant: 25, 27, 64, 112, 225, 253, 280, 287-293, 295, 296, 303, 305
 Kerferd (B.): 46
 Kidd (I.G.): 160
 Kierkegaard (S.): 9, 58, 75, 288, 293
 Kin (Yue-Lin): 302
 Koyré (A.): 228
 Krämer (H.J.): 75, 85, 92, 142, 143, 221
 Kristeva (J.): 218
 Kudlien (F.): 47

L

Labarrière (J.P.): 281
 Jaeger (W.): 39, 109
 Lain Entralgo (P.): 47

Lao-Zi*: 138, 312
 Lassere (F.): 89
 Lastheneia*: 88, 312
 Le Blond (J.-M.): 110, 233
 Leclercq (J.): 262-264
 Leibniz: 27, 295
 Leonteus din Lampsacos*: 152, 313
 Leontion*: 152, 313
 Lévy (C.): 167
 Lewy (H.): 196
 Libera (A. de): 284
 Lindgren (J. Ralph): 290
 Lucian*: 231, 253, 316
 Lucrețiu*: 123, 140, 145, 147,
 227, 230, 241, 248, 252, 314
 Lycon*: 126, 314
 Lynch (J.P.): 39, 41, 86-88, 104,
 126, 127, 153, 166, 173, 175

M

Macrobius: 279
 Malebranche: 27, 295
 Malingrey (A.-M.): 264
 Mansfeld (J.): 153
 Marcel (G.): 295
 Marcus Aurelius: 7, 10, 16, 22,
 23, 122, 123, 152, 153, 156,
 158, 162-164, 174, 199, 202,
 216-218, 226, 228, 234, 236,
 239, 242, 252, 293, 304, 307,
 316
 Marrou (H.I.): 39
 Martens (E.): 51, 95
 Martianus Capella: 279
 Marx (K.): 293
 Masullo (R.): 196
 Maxim din Efes: 317
 Maxim din Tyr*: 210, 316
 Melissos*: 40, 312
 Menandru*: 127, 233, 313
 Menedem*: 313
 Menipp*: 231, 313
 Merlan (Ph.): 188
 Merleau-Ponty (M.): 65, 66, 293,
 295, 298
 Metrocles*: 206, 313
 Metrodor*: 48, 85, 238, 313
 Meuli (K.): 207
 Meunier (M.): 183, 211, 225
 Mittelstrass (J.): 92, 100, 232

Mnemosyne: 47
 Moles (J.): 125
 Monim*: 313
 Montaigne: 7, 10, 25, 26, 285,
 293, 297, 299, 300, 305
 Moreau (J.): 166
 Mucius Scaevola Pontifex (Quin-
 tus)*: 199, 314
 Muckensturm (C.): 124
 Müller (C.W.): 52, 59
 Murray (G.): 120
 Musonius Rufus*: 153, 214, 239,
 310, 315
 Muze: 46, 47, 126, 178

N

Naddaf (G.): 38, 39, 41
 Narcy (M.): 212
 Nero*: 315
 Nerva*: 315
 Nietzsche (F.): 6, 7, 16, 25, 69,
 78, 251, 273, 293, 299, 300,
 302, 305
 Numenius*: 85, 278, 316

O

Olympiodor*: 317
 Onesicritos*: 124, 313
 Onians (J.): 111
 Orfeu: 47, 179
 Origene*: 7, 14, 15, 261, 263,
 272, 277, 278, 316
 Ovidiu*: 230, 307, 315

P

Panetius*: 314
 Pantene*: 316
 Paquet (L.): 135, 238
 Parain (P.): 96
 Parmenide*: 14, 37, 40, 43, 55,
 99, 102, 103, 180, 195, 312
 Parmentier (A.): 98
 Pascal (B.): 25, 76, 305
 Penia: 71
 Pépin (J.): 200, 306
 Periandru din Corint*: 49, 311
 Pericle*: 43, 45, 58, 312
 Perseu*: 128, 313
 Petrarca: 15, 32, 284, 295, 305

Philodemus*: 150, 151, 153, 220, 238, 249, 314
 Philon din Alexandria*: 162-163, 188, 229, 259, 264, 277, 307, 315
 Philon din Atena*: 140, 313
 Philon din Larissa*: 168, 314
 Philonenko (A.): 27, 291
 Philopon Ioan*: 317
 Pison (Calpurnius)*: 314
 Pitagora*: 37, 43, 85, 86, 178, 182, 183, 205, 210, 211, 224, 230, 307, 311
 Pittakos din Mytilene*: 48, 311
 Platon*: 9, 11, 14, 15, 21-23, 25, 27, 30, 31, 37-39, 41, 43, 48, 49, 51-54, 56, 58, 59, 63, 65, 68-70, 73-79, 83-107, 114, 115, 118, 120, 121, 123, 125, 126, 129, 131, 142, 144, 150, 152, 167, 175-178, 180-182, 184, 187-189, 194, 195, 200, 201, 210, 211, 215, 222, 227, 230-232, 236, 237, 241, 243, 245, 247-250, 253, 254, 261, 262, 268, 273, 277, 279, 289, 297, 302, 304, 305, 307, 310, 312, 315-317
 Pliniu cel Bătrîn: 152, 307
 Plotin*: 7, 9, 10, 13, 16, 21-23, 25-27, 30, 76, 174, 177, 180-186, 188-197, 199-201, 216, 235, 239, 247, 250, 260, 295, 297, 305, 307, 308, 316
 Plutarh din Atena*: 174, 317
 Plutarh din Cheronea*: 67, 85, 89, 123, 153, 167, 169, 180, 200, 201, 212, 218, 223, 234, 235, 239, 247, 248, 267, 308, 315
 Polemon*: 126, 127, 313
 Polyenus*: 85, 313
 Porfir*: 10, 13, 144, 173, 177, 180-186, 189, 190, 199, 200, 211, 224, 239, 247, 268, 279, 285, 308, 316
 Poros: 71, 72, 84
 Priscian*: 317
 Proclus*: 22, 85, 174, 176, 194, 195, 196, 308, 317
 Prodicos*: 40, 312

Protagoras*: 40, 41, 49, 312
 Prolemeu I*: 313
 Ptolemeu (Claude)*: 229, 316
 Pyrrhon din Elis*: 123, 124, 129, 138-140, 170, 204, 235, 244, 246, 301, 313
 Pythocles*: 145, 146, 238

R

Rabbow (P.): 11, 32, 94, 97, 224, 225, 236, 238
 Rabinow (P.): 285
 Refoulé (F.): 223
 Renan (E.): 229
 Robert (L.): 49, 112, 120, 179
 Robin (L.): 76, 84, 307
 Rochlitz (R.): 295
 Rodier (G.): 105, 156
 Rogatianus*: 185, 199, 316
 Romeyer-Dherbey (G.): 41, 47, 212
 Romilly (J. de): 41, 240, 308
 Rousseau (J.-J.): 143, 288, 293
 Ruffié (J.): 30
 Rufin: 264
 Rusticus (Junius): 236, 239
 Rutilius Rufus*: 199, 314
 Ryckmäns (P.): 139

S

Saffrey (H.D.): 23, 196, 197
 Schaerer (R.): 54, 95, 100-101, 103
 Schelling (F.W.J.): 27
 Schlanger (J.): 297
 Schmid (W.): 151
 Schopenhauer (A.): 7, 16, 281, 293
 Schuhl (P.M.): 153, 306
 Scipio Africanul: 230
 Scipio Emilian: 230
 Sedley (D.): 147
 Seneca*: 18, 25, 32, 39, 84, 123, 127, 143, 150, 151, 153, 155, 156, 158, 160-163, 166, 168, 198, 200, 212, 213, 216, 218, 219, 221, 223-225, 228, 230, 233-235, 239, 241, 247, 250, 252, 253, 284, 285, 305, 308, 315

Serenus: 241
 Sextius*: 224, 247, 252, 315
 Sextus Empiricus*: 124, 129, 158, 169-171, 243, 308, 316
 Shaftesbury (A.A.C.): 293
 Sheppard (A.): 196
 Shitao: 139
 Simplicius*: 25, 122, 173, 181, 194, 235, 242, 261, 305, 317
 Smith (F.): 141
 Snell (B.): 48
 Socrate*: 5, 7, 9, 10, 12, 14, 18, 20, 25, 28, 31, 39, 41, 51-78, 83, 85, 86, 88, 90, 93, 95, 96, 100, 101, 114, 121, 128-130, 135, 137, 138, 140, 150, 154, 167, 204, 207-209, 236, 243, 244, 247, 248, 254, 262, 268, 284, 288, 289, 294, 301, 302, 309, 312
 Solère (J.-L.): 297, 300, 302
 Solon*: 43, 44, 46, 48, 308, 311
 Souilhé (J.): 181, 224, 306
 Speusip*: 88, 89, 91, 92, 312
 Sphairos*: 122, 314
 Spinoza (B.): 27, 222
 Straton din Lampsacos*: 126, 166, 313, 314
 Suarez (Fr.): 276, 277
 Sudhaus (S.): 151
 Sulzer (J.G.): 290
 Sylla*: 123, 173, 314
 Syrianus*: 174, 194

T

Taurus (Calvisius)*: 176, 177, 179, 181, 183, 316
 Thales din Milet*: 37, 48, 49, 96, 311
 Theaitetos*: 14, 56, 58, 89, 96, 97, 103, 185, 227, 230, 312
 Themista*: 152, 313
 Theodor din Asine*: 317
 Theofil din Antiohia*: 315
 Theognis*: 39, 48, 311
 Theomnest*: 314
 Theofrast*: 105, 113, 126, 166, 210, 313

Theorus: 152
 Thillet (P.): 174
 Thomas d'Aquino: 287
 Thoreau (H.D.): 7, 10, 23, 26, 293, 309
 Thrasymachos*: 50
 Thucydides*: 44, 312
 Timon din Atena*: 139, 313

V

Vair (Guillaume du): 287
 Valentin*: 316
 Van der Horst (P.C.): 183
 Vasile din Cezareea*: 263, 265, 317
 Vernant (J.-P.): 31, 205, 206, 210, 211
 Veyne (P.): 253, 308
 Voelke (A.-J.): 12, 24, 32, 63, 130, 142, 169, 171
 Vogel (C.J. de): 43

W

Wartelle (A.): 260, 262
 Wehrli (F.): 166
 Weil (É.): 29, 290, 291
 Whitehead (A.N.): 98
 Wittgenstein (L.): 7, 12, 21, 29, 171, 222, 254, 282, 293, 296, 300, 302
 Wolff (F.): 51
 Wolfson (H.A.): 277

X

Xenocrate*: 88, 89, 92, 126, 127, 237, 245, 247, 312, 313
 Xenofan*: 37, 43, 99, 311
 Xenofon*: 25, 51, 59, 60, 63, 65, 66, 68, 78, 99, 236, 244, 308, 312

Z

Zac: 295
 Zenon din Cition*: 25, 84, 123, 124, 126-128, 153, 155, 162, 223, 238, 251, 289, 313-315
 Zenon din Elea*: 40, 312
 Zhuang-Zi*: 138, 301, 312

Cuprins

| | |
|--|----|
| <i>Prefață: Împăcarea cu filozofia (Cristian Bădiliță)</i> | 5 |
| Publicații ale lui Pierre Hadot | 21 |
| <i>Cuvînt înainte</i> | 27 |

PARTEA ÎNȚU: DEFINIȚIA PLATONICIANĂ A FILOSOFULUI ȘI ANTECEDENTELE EI

| | |
|--|----|
| I. Filosofia înainte de filosofie | 37 |
| Istoria (<i>historia</i>) primilor gînditori ai Greciei | 37 |
| Paideia | 39 |
| Sofiștii secolului al V-lea | 40 |
| II. Apariția noțiunii de „filosofare” | 43 |
| Mărturia lui Herodot | 43 |
| Activitatea filosofică, mîndria Atenei | 44 |
| Noțiunea de <i>sophia</i> | 45 |
| III. Figura lui Socrate | 51 |
| Figura lui Socrate | 51 |
| Ne-cunoașterea socratică și critica cunoașterii sofistice | 53 |
| Apelul individului către individ | 58 |
| Cunoașterea lui Socrate: valoarea absolută a intenției morale | 61 |
| Grijă de sine, grijă de alții | 65 |
| IV. Definiția filosofului în Banchetul lui Platon | 68 |
| Banchetul lui Platon | 68 |
| Eros, Socrate și filosoful | 70 |
| Isocrate | 78 |

PARTEA A DOUA: FILOSOFIA CA MOD DE VIAȚĂ

| | |
|--|----|
| V. Platon și Academia | 83 |
| Filosofia ca formă de viață în Academia lui Platon | 83 |
| Discursul filosofic al lui Platon | 98 |

| | |
|---|-----|
| VI. Aristotel și școala sa | 104 |
| Forma de viață «contemplativă» | 104 |
| Diferite niveleuri ale vieții contemplative | 109 |
| Limitele discursului filosofic | 114 |
| VII. Școlile elenistice | 119 |
| Caracteristici generale | 119 |
| Cinismul | 135 |
| Pyrrhon | 138 |
| Epicureismul | 140 |
| -> Stoicismul | 153 |
| Aristotelismul | 166 |
| Academia platoniciană | 166 |
| Scepticismul | 169 |
| VIII. Școlile filosofice în epoca imperială | 173 |
| Caracteristici generale | 173 |
| Plotin și Porfir | 183 |
| Neoplatonismul postplotinian și teurgia | 194 |
| IX. Filosofie și discurs filosofic | 198 |
| Filosofia și ambiguitatea discursului filosofic | 198 |
| Exerciții spirituale | 205 |
| Înțeleptul | 243 |
| Concluzii | 253 |

PARTEA A TREIA: RUPTURĂ ȘI CONTINUITATE. EVUL MEDIU ȘI TIMPURILE MODERNE

| | |
|--|-----|
| X. Creștinismul ca filosofie revelată | 259 |
| Creștinismul definindu-se ca filosofie | 259 |
| Creștinism și filosofie antică | 269 |
| XI. Dispariții și reapariții ale concepției | |
| antice ale filosofiei | 275 |
| Încă o dată: creștinism și filosofie | 275 |
| Filosofia – servitoare a teologiei | 276 |
| Artisții rațiunii | 280 |
| Permanența concepției filosofiei ca mod de viață | 283 |
| XII. Întrebări și perspective | 294 |
| <i>Bibliografie</i> | 305 |
| <i>Cronologie</i> | 311 |
| <i>Index de concepte</i> | 319 |
| <i>Index de nume proprii</i> | 325 |

În colecția PLURAL
au apărut

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor: Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignățiu de Loyola – *Exerciții spirituale*
13. *** – *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică și cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie și memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naționaliști, antinaționaliști... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluția ca eșec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfârșiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ș.a. – *Fenomenologie și teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare și alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii și politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii” în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*
34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*

35. Iosif Sava – *Invitații Eutheipei. 8 Serate TV*
36. A. Van Gennep – *Formarea legendelor*
37. Claude Karnoouh – *Dușmanii noștri cei iubiți. Mici cronici din Europa Răsăriteană și de prin alte părți*
38. Cristian Bădiliță (ed.) – *Eliadiana*
39. Ioan Buduca – *Și a fost seară, și a fost dimineață*
40. Pierre Hadot – *Ce este filosofia antică*

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. *** – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gândirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*

În pregătire:

- Leon Wieseltier – *Împotriva identității*
 *** – *Apocalipsa Sfântului Pavel* (ediție bilingvă)
 Marcel Mauss – *Eseu despre dar*
 Jean Delumeau – *Păcatul și frica*
 Ștefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în Răsăritul Europei*
 Cicero – *De divinatione*
 Adriana Babeți – *Despre arme și litere*
 Diogenes Laertios – *Despre viețile și doctrinele filosofilor*
 Filostrat – *Viața lui Apollonius din Tyana*
 Paul Zumthor – *Babel sau nedesăvârșirea*
 J. Derrida – *Fantomele lui Marx*
 Vl. Jankélévitch – *Iertarea*
 Guy Scarpetta – *Elogiul cosmopolitismului*

Bun de tipar : septembrie 1997 Apărut : 1997
 Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266
 6600, Iași • Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111 ;
 (032) 217440 (difuzare) ; E-mail: polirom@mail.cccis.ro



Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iași
 Calea Chișinăului nr. 32
 Tel.: (032) 230323 ; Fax: (032) 230485